

॥ श्रीः ॥

॥ अद्वैतदीपिका ॥

मायूरस्थ
काामाक्ष्याविरचिता

ADVAITADEEPIKA.

BY
KAMAKSHI AMMA, MAYAVARAM.

With an English Translation

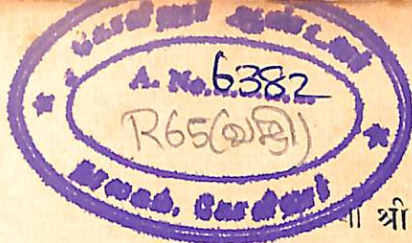
BY
T. S. NATESA SASTRIAR.

T. S. NATESA SASTRIAR & Co.,
Oriental Booksellers etc.
MAYAVARAM.

KUMBAKONAM.
SRI VIDYA PRESS.

1910.

Price 8 Annas.] [Postage extra.



॥ श्रीः ॥

॥ अद्वैतदीपिका ॥

मायूरस्थ

कामाक्ष्याविरचिता

ADVAITADEEPIKA.

BY

KAMAKSHI AMMA, MAYAVARAM.

With an English Translation

BY

T. S. NATESA SASTRIAR.

T. S. NATESA SASTRIAR & Co.,
Oriental Booksellers etc.
MAYAVARAM.

1910.

Price 8 Annas.] [Postage extra.



PRINTED AT THE SRI VIDYA PRESS, KUMBAKONAM.



TRANSLATOR'S PREFACE.

Kâmâkshi Amma the authoress of this treatise "Advaitadeepika" lives on the banks of the Kâveri river in Mayavaram. She is a Brahmin lady of the Ândhra community and comes of a well known respectable family the founder of which was Dubash Ramaswami Iyer who built and gave away in charity Dubash Agraharam in Mayavaram nearly a century ago. Her early education was looked after by her mother a literate in Telugu the mother-tongue of the family. Loosing her husband Yanamandram Ramalinga Iyer, B. A., in 1871 when she was in her teens, she devoted her time to the study of Samskrita Literature and Philosophy. Her father and her brothers had always encouraged her literary and religious pursuits and now the only surrounding relation of hers is Rao Bahadur C. S. Subrahmanyam. This work was originally prepared by her solely for her own use as a mnemonic. At the suggestion of her literary friends she has ventured to publish the work. An English translation of pages 1 to 32 of the original had been appended to bring this work to the notice of such as are not Sanskrit scholars. It is rather a dissertation than

a translation and the translator has not been able to follow strictly the original Sanskrit nor can he claim to have done justice to the original. He is greatly indebted to a well learned Sanskrit scholar who prefers to remain *incognito*. To make the subject understood he has adopted the form of questions and answers in some places. He knows there are good many imperfections in his work for which he has the indulgence of the reader. The difficulty of rendering philosophic terms of Sanskrit into English is too well known.

MAYAVARAM.
January 1910.

T. S. NATESA SASTRIAR.

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

छायानायकरोहिणीसहचरस्वाहापतिस्वेक्षणं
हेयाधेयविलक्षणं श्रुतिशिरोवाक्यप्रमाणेक्षणम् ।
कायप्राणहृषीकबुद्धिमनसा कामान्तकं साक्षिणं
मायादूरविधूननाय सततं मायूरनाथं भजे ॥ १ ॥

चन्द्रालंकृतये जगत्प्रकृतये जन्माद्यनुख्यातये
सान्द्रानन्दविभूतये स्वरतये स्वाभिन्नविख्यातये ।
मायूरेरतये सुतुष्टमतये मायापराभूतये
श्रेयोदाय्यभयाम्बिकाधिपतये श्रेयः परंमङ्गळम् ॥२॥

परमपुरुषार्थप्रदाद्वैतसिद्धिग्रंथस्थानाम् पक्षतावच्छेदकाविचारमारभ्य प्रत्यक्षस्यागमबाध्यत्वविचारावधि कतिपयवाक्यानां सम्यगुपपादनात्मकवाक्यसमूहरूपः अद्वैतदीपिकाख्यः प्रबन्धः स्वबुद्धिवैशद्याय बालानां सुखबोधाय च महाधिकारवता विदग्धेनानुजेन सुब्रह्मण्येनादिष्टया कामाक्ष्या क्रियते । तस्मिन् गुणाढ्याः संतः करुणां क्रियासुरिति सविनयमभ्यर्थना ।

20-4

॥ अद्वैतदीपिका ॥

श्रीराम जय ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वेसति सत्तादात्म्यवत्वेसति चिद्भिन्नं मिथ्या दृश्यत्वात् ॥ अत्र अवच्छेदकावच्छेदेनानुमितेरुद्देश्यत्वेपि सामानाधिकरण्येन साध्यसिद्धावपि सिद्धसाधनमिति मते शुक्तिरूप्ये सिद्धसाधनवारणाय ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वं पक्षविशेषणं ॥

ब्रह्मप्रमातत्त्वमसिवाक्यजन्यप्रमातोद्भिन्नंइयंशुक्तिरितिज्ञानं तद्बाध्यं शुक्तिरूप्यं अबाध्यं प्रपञ्चः अबाध्यत्वं प्रपञ्चस्य अत्र ब्रह्मप्रमाबाध्यत्वमेव पक्षतावच्छेदकेनिवेश्यतां किं नञ्द्वयनिवेशनेनेतिचेत् पक्षतावच्छेदकस्योभयवादिसिद्धत्वस्यावश्यकतया प्रपञ्चसत्यत्ववादिमते प्रपञ्चस्य बाध्यत्वानंगीकारात् प्रपञ्चमिथ्यात्वमते प्रपञ्चस्य बाध्यत्वस्वीकारेपि ब्रह्मप्रमातिरिक्तबाध्यत्वानंगीकारात्ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वमुभयवादिसंमतंभवति

एवंसति ब्रह्मण्यारोपितक्षणिकत्वे सिद्धसाधनं तद्बाधकस्य ब्रह्म न क्षणिकमितिज्ञानस्य ब्रह्मप्रमात्वेन तदतिरिक्तत्वाभावात् अतः सप्रकारकप्रमाऽबाध्यत्वं पक्षविशेषणं सप्रकारकप्रमा ब्रह्म न क्षणिकमितिप्रमा तद्बाध्यमेव ब्रह्मण्यारोपितक्षणिकत्वमिति तत्राबाध्यत्वं नास्तीति पक्षबहिर्भावः तुच्छे बाधवारणाय सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वं निवेशितं ब्रह्मणि बाधवारणाय चिद्भिन्नत्वं । नच ब्रह्म चिद्भिन्नमितिभ्रमे ब्रह्मणि अनिर्वचनीयचिद्भेदस्य उत्पत्त्यंगीकारात् चिद्भिन्नत्वनिवे

शेपि ब्रह्माणि बाधः चिद्भिन्नमित्यनेन धर्मिसत्तासमानसत्ताक चिद्भेदस्य विवक्षितत्वात् ब्रह्मणि चिद्भेदः प्रातिभासिकः ब्रह्मतु पारमार्थिकं ब्रह्मणि ब्रह्मसत्तासमानसत्ताकचिद्भेदस्याभावान्न ब्रह्मणः पक्षता ननु एवंसति सत्त्वेनप्रतीत्यर्हत्वं व्यर्थं तुच्छेबा धाभावात् कथमित्युक्तौ साध्याभाववत्पक्षोहिबाधः प्रकृते तुच्छ सत्तायाएवाभावेन धर्मिसत्तासमानसत्ताकचिद्भेदस्याभावात् तस्य पक्षबहिर्भूतत्वादितिचेत् चिद्भिन्नत्वस्योक्तरूपत्वविवक्षणा त्पूर्वं सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वस्य निवेशनात् ॥

ब्रह्मान्यविषयकज्ञानाबाध्यत्वमित्येतन्निष्कर्षरूपस्य न्याय भास्करोक्तब्रह्मान्यविशिष्टान्यत्वस्योपपादनं । घटशून्यंभूतल मुद्दिश्य भूतलं न संयोगेन घटवदित्युक्तौ भूतले संयोगेन घट वद्भेदः प्रतीयते घटवद्भेदस्य प्रतियोगि घटवत् प्रतियोगिता घटवन्निष्ठा प्रतियोगितावच्छेदकं घटवत्त्वं घटवत्त्वंच घटएव तथा च घटनिष्ठावच्छेदकतानिरूपकघटवन्निष्ठप्रतियोगितानिरूपकभे दः घटवद्भेदः एवंसति भूतलं घटनिष्ठावच्छेदकतानिरूपकघटव न्निष्ठप्रतियोगितानिरूपकभेदवादितिवक्तव्ये घटविशिष्टं भूतलमि तिवक्तुं शक्यते स्वनिष्ठावच्छेदकतानिरूपकप्रतियोगितानिरूपक भेदवत्वसंबंधेन घटस्य भूतले सत्त्वात् । यत्र घटो वर्तते तद्देशः स्वनिष्ठावच्छेदकतानिरूपकप्रतियोगितानिरूपकभेदवत्त्वसंबंधेन घटविशिष्टो न भवति किंतु तत्र घटविशिष्टान्यत्वं संभवति एवं वन्ह्यधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वं धूमस्य वन्ह्य धिकरणमयोगोळकं तद्वृत्तियोंभेदः धूमवद्भेदः भेदप्रतियोगि धूमवत् भेदप्रतियोगितावच्छेदकं धूमः प्रतियोगितावच्छेदकत्वं

धूमस्य तदधिकरणेऽवर्तमानस्य तदधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वं संभवति यदधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वं यस्य नसंभवति तत् स्वाधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वसंबंधेन स्वावच्छिन्नं भवति यथा वह्नेः धूमाधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वं नास्ति सभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वसंबंधेन धूमवच्छिन्नो भवति। यत् स्ववच्छिन्नं भवति तत्र स्ववच्छिन्नत्वसंबंधेन स्वं वर्तते भूतलं घटवच्छिन्नं चेत् घटवच्छिन्नत्वसंबंधेन घटः भूतले वर्तते घटवच्छिन्नमित्युक्तौ घटनिष्ठावच्छेदकतानिरूपकप्रतियोगितानिरूपकभेदवदित्यर्थः येनसंबंधेन यन्नास्ति तन्निष्ठभेदप्रतियोगितावच्छेदकतायां ससंबंधोऽवच्छेदकः भूतलं संयोगेन घटवन्नेत्युक्तौ घटनिष्ठावच्छेदकता संयोगसंबंधावच्छिन्ना ब्रह्मान्यविशिष्टान्यत्वमित्यत्र वैशिष्ट्यंच स्वसमानाधिकरणभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वसंबंधावच्छिन्नस्वनिष्ठावच्छेदकताकप्रतियोगिताकभेदवत्त्वसंबंधेन स्वाधिकरणता स्वविषयकाप्रामाण्यज्ञानानास्कंदितनिश्चयत्वसंबंधेन भेदप्रतियोगितावच्छेदकता स्वनिष्ठावच्छेदकताकप्रतियोगिताकभेदवत्त्वसंबंधेन स्वनिष्ठावच्छेदकता स्वपूर्वत्व स्वप्रयोजकाज्ञानसमानकालीनत्वान्यतरसंबंधावच्छिन्नातथाच शुक्तिरूप्यादेरुक्तसंबंधेन ब्रह्मान्यशुक्त्यादिविशिष्टत्वान्नतदन्यत्वं। स्वसमानाधिकरणेत्यत्र स्वं शुक्तिः स्वाधिकरणं इयं शुक्तिरिति ज्ञानं तन्निष्ठोयो भेदः घटवद्भेदः नतु शुक्तिरूप्यवद्भेदः स्वनिष्ठावच्छेदकताकप्रतियोगिताकभेदवत्त्वसंबंधेन शुक्तिरूप्यस्य तत्र सत्त्वात् स्वाधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगि घटवत् प्रतियोगितावच्छेकं घटः प्रतियोगितावच्छेदकत्वं घटस्य

स्वाधिकरणवृत्तिभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वसंबंधेनस्ववान् घटः स्ववाद्भिन्नं शुक्तिरूप्यं स्ववद्भिन्नत्वं शुक्तिरूप्यस्य स्ववाद्भिन्नत्वंच स्वनिष्ठावछेदकताकप्रतियोगिताकभेदवत्त्वं स्वनिष्ठावछेदकता स्वसमानाधिकरणभेदप्रतियोगितावच्छेदकत्वसंबंधावच्छिन्ना ॥ इति पक्षतावच्छेदकविचारः ॥ १ ॥

मिथ्यात्वंच सदसद्विलक्षणत्वं सदसद्विलक्षणत्वं च सत्त्वाभावासत्त्वाभावोभयं नन्वेवंसति व्याघातः व्याघातोनाम स्वोक्तार्थविरुद्धस्य स्वेन कथनं एवं प्रपंचे निर्धर्मकब्रह्मवत् सत्त्वासत्त्वराहित्येपिसद्रूपत्वेन सत्यत्वापत्त्याऽर्थांतरताचेतिचेत् न । सत्त्वासत्त्वयोः परस्पर विरहरूपत्वाभावेन व्याघाताभावात् कथमितिचेत् सत्त्वंनामाबाध्यत्वं सत्त्वाभावो नाम अबाध्यत्वाभावः तथाच बाध्यत्वं सत्त्वाभावः एवं असत्त्वं नाम सत्त्वेनप्रतीत्यनर्हत्वं असत्त्वाभावः सत्त्वेनप्रतीत्यनर्हत्वाभावः बाध्यत्व सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वोभयं सदसद्विलक्षणत्वं ॥ २ ॥

प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वंवा मिथ्यात्वं तच्च स्वाधारत्वेन ज्ञायमाने वस्तुनि वर्तमानाभावप्रतियोगित्वं ॥ इदंच प्रपंचे संभवति स्वं प्रपंचः स्वाधारत्वेन ज्ञायमानं वस्तु ब्रह्म तत्र वर्तमानो योऽभावः प्रपंचाभावः तत्प्रतियोगित्वं प्रपंचस्य । नन्वभावः पारमार्थिकोवा व्यावहारिकोवा पारमार्थिकत्वे अद्वैतहानिः व्यावहारिकत्वे प्रपंचस्य सत्यत्वं स्यादितिचेदुच्यते । अभावस्य ब्रह्मस्वरूपत्वेन नाद्वैतहानिः व्यावहारिकोवाऽस्तु स्वाप्नगजाभावस्य मिथ्यात्वेपि स्वाप्नगजस्येव प्रपंचस्यासत्यत्वोपपत्तेः ननु प्रपंचनिषेधः किं स्वरूपेण शश

विषाणवत् उत पारमार्थिकत्वाकारेण नाद्यः उत्पत्त्याद्यसंभवात् नांत्यःअन्योन्याश्रयात् कथमितिचेत् पारमार्थिकत्वंच अबाध्यत्वं तच्च उक्ताभावाप्रतियोगित्वं अभावश्च पारमार्थिकत्वाकारेणेति तत्राभावः स्वरूपेण पारमार्थिकत्वाकारेणेतिवक्तव्यं। तथाचा न्योन्याश्रयइतिचेन्न। स्वरूपेणैव प्रपञ्चस्य शुक्तिरूप्यादेश्च निषेधांगीकारात्। नच स्वरूपेण निषेधे उत्पत्त्याद्यसम्भवइति वाच्यं स्वरूपेण निषेधवतोपि उत्पत्त्याद्यङ्गीकारे बाधकाभावात् नन्वेवमपि आपणस्थरजतस्य स्वरूपेणनिषेधः प्रातिभासिकस्य पारमार्थिकत्वाकारेणेति स्ववचनविरोधइतिचेन्न। लौकिकरजततादात्म्येन प्रतीतस्य रजतस्य निषेधइति पूर्वाचार्यवचसोर्थ इत्यङ्गीकारात् तत्र स्वरूपेण पारमार्थिकत्वेनवेति वाकारोऽनास्थायां शुक्तिरूप्यादेः स्वरूपेण निषेधएव तात्पर्यं। नन्वेवं सति जगतः अत्यंतासत्त्वं स्यात्। मिथ्यात्वातिरिक्तासत्वस्य निर्वक्तुमशक्यत्वात् नन्ववाच्यत्वमसत्त्वमितिचेत् न। असत्पदेन वाच्यत्वात् नापि अप्रतीयमानत्वं असतोपि प्रतीतेः अन्यथा तन्निषेधानुपपत्तेः नाप्यपरोक्षतयाऽप्रतीयमानत्वं अतींद्रियगुरुत्वादेरसत्त्वापत्तेरितिचेत् क्वचिदप्यधिकरणे सत्त्वेनाप्रतीयमानत्वमसत्वमित्यंगीकारे नकोपि दोषः नह्यसतः क्वचिदधिकरणे प्रतीतिरस्ति नन्वेवं सति यावत्सदधिकरणकात्यंताभावप्रतियोगित्वं पर्यवसितं तथाच केवलान्वय्यत्यन्ताभावप्रतियोगिषु तार्किकाणां सिद्धसाधनं। नच यदधिकरणे यत्सत् तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वं तदर्थश्च स्वाधिकरणवृत्त्यभावप्रतियोगित्वं नचैवं स्वपदेनाकाशादिकं धर्तुं शक्यतइति

न सिद्धसाधनमिति वाच्यं । संयोगेन घटाधिकरणे समवायेन घटाभावसत्त्वेन सिद्धसाधनापरिहारात् नच येनसंबंधेन यद्य स्याधिकरणं तेनसंबंधेन तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्व मित्युक्तौ नोक्तदोषइति वाच्यं एवमपि अव्याप्यवृत्तिसंयोगे ऽतिव्याप्तिरितिचेदुच्यते । येनसंबंधेन यदवच्छेदेन यदधिकरण त्वं यस्य प्रतीयते तेन संबंधेन तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं मिथ्या त्वमित्युक्तौ नकोपि दोषः आकाशस्य सर्वत्रवर्तमानत्वेन अ त्यन्ताभावानंगीकारे संयोगेन घटवति समवायेन घटाभावस्य संयोगवति संयोगाभावस्य चानंगीकारे सन्मात्रनिष्ठात्यन्ता भावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वं मन्तव्यं नच भावाभावयोरविरो धे तज्ज्ञानयोः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावो नस्यादिति वाच्यं भिन्नसत्ताकयोरविरोधेपि समसत्ताकयोर्विरोधात् । नन्वेवंसति सन्निष्ठाभावस्य ब्रह्मणि सत्वात् अतिव्याप्तिः सत् देशकालादि कं तत्र सएवाधस्तादिति श्रुत्या व्यवहारतः ब्रह्मणस्सत्वेपि परमार्थतोऽसत्वात् ब्रह्माभावस्यच ब्रह्मप्रतियोगीतिचेन्न ब्रह्म णो निर्धर्मकत्वेन अभावप्रतियोगित्वरूपधर्माभावात् नचैवं ब्रह्म णि सत्यत्वाभावात् सत्यंज्ञानमनन्तंब्रह्मेति श्रुतिव्याकोप इति वाच्यं । अधिकरणातिरिक्ताभावानभ्युपगमेन मिथ्यात्वाभा वरूपसत्यत्वस्य ब्रह्मस्वरूपत्वेनाविरोधात् एवं स्वप्रकाशत्वम पि अस्वप्रकाशत्वाभावः कालपरिच्छेदाभावो नित्यत्वं देश परिच्छेदाभावो विभुत्वं वस्तुपरिच्छेदाभावः पूर्णत्वमित्यादि तथा च भावरूपधर्मानाश्रयत्वे सति ब्रह्मणः सर्वधर्माभावरूपतया न काप्यनुपपत्तिरिति ॥ ३ ॥

ज्ञाननिवर्त्यत्वंवा मिथ्यात्वं ननु तच्च ज्ञानजन्यध्वंसप्रतियोगित्वं एवंसति प्रथमज्ञानस्योत्तरज्ञानजन्यध्वंसप्रतियोगित्वात् तत्राऽतिव्याप्तिः एवं मुद्गरपातजन्यध्वंसप्रतियोगिनि घटेऽव्याप्तिः तद्ध्वंसस्य क्रियाजन्यत्वेन ज्ञानजन्यत्वाभावादितिचेन्न ज्ञानत्वावच्छिन्नज्ञाननिष्ठानिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यतावत्स्वस्वोपादानान्यतरकत्वमिति विवक्षणेनोक्तातिव्याप्त्यव्याप्तिवारण संभवात् ॥ ४ ॥

स्वात्यन्ताभावाधिकरणे एवप्रतीमानत्वंवा मिथ्यात्वं नच असत्यतिव्याप्तिः तद्धैकआहु रसदेवेदमग्र आसीदिति श्रुत्या असतस्सत्त्वेन प्रतीतेरिति वाच्यं सदेवेदमग्र आसीदित्यस्यार्थस्याभावस्तत्र प्रतिपाद्यते इत्यंगीकारात् ॥ ५ ॥

सद्विविक्तत्वंवा मिथ्यात्वं सत्त्वंनाम प्रमाणसिद्धत्वं ननु मिथ्यात्वस्यमिथ्यात्वे प्रपञ्चस्य सत्यत्वं मिथ्यात्वस्य सत्यत्वे तद्वत्प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वमस्तु उभयथापि अद्वैतव्याघातइतिचेन्न मिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वेपि प्रपञ्चस्य सत्यत्वासंभवात् मिथ्यात्वप्रयोजकस्य दृश्यत्वस्य मिथ्यात्वे प्रपंचेच सत्त्वात् ॥ ६ ॥

ननु मिथ्यात्वरूपसाध्ये हेतूकृतं दृश्यत्वं वृत्तिव्याप्यत्वं रूपं तच्च वृत्तिविषयत्वं एवंसति ब्रह्मणि व्यभिचारः आत्मा वा अरे द्रष्टव्य इति श्रुत्या ब्रह्मणो वृत्तिविषयत्वावगमादितिचेन्न शुद्धब्रह्मणो वृत्त्यविषयत्वात्। उक्तश्रुतौ उपहितब्रह्मैव प्रतिपाद्यते। नचैवंसति शुद्धब्रह्मणः सिद्धिर्नस्यात्। तस्य प्रमाणाविषयत्वादि

तिवाच्यम् स्वप्रकाशत्वेन ब्रह्मणः स्वतस्सिद्धत्वात् ननु शुद्धब्रह्म णःज्ञानाविषयत्वे तत्र कस्यचिद्धर्मस्य विधातुं निषेद्धुं वाऽशक्यत्वे नशुद्धे दृश्यत्वं निषेधता शुद्धस्य ज्ञानविषयत्वमवश्यमंगीकरणीयं नच स्वप्रकाशत्वेनस्वतस्सिद्धेश्रुत्या दृश्यत्वनिषेधइतिवाच्यं। शुद्धं स्वप्रकाशमिति शब्दजन्यज्ञाने शुद्धस्य विषयत्वेन शुद्धब्रह्मणः स्वप्रकाशत्वासिद्धेरितिचेन्न ज्ञानकाले ब्रह्मणः शुद्धत्वासंभवेन शुद्धस्य ज्ञानविषयत्वासंभवात्। अतः शुद्धं स्वप्रकाशमितिवाक्य स्य अशुद्धमस्वप्रकाशमिति लक्षणयार्थः। ननु विशिष्टज्ञाने विशे ष्यस्यापि विषयत्वेन विशेष्यभूतशुद्धब्रह्मणोपि विषयत्वात् ब्रह्मणि व्यभिचार इति चेन्न। विशेष्यतापन्नस्य ब्रह्मणः विषय त्वेपि तस्य शुद्धत्वाभावात्। यद्वा सप्रकारकज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ब्रह्मणः निष्प्रकारकज्ञानविषयत्वेपि सप्रकारकज्ञानाविषयत्वा न्न तत्र व्यभिचारः। ननु धीत्वरूपजात्यवच्छिन्नवृत्तिविषयत्वं दृश्यत्वमित्युक्तौ शुक्तिरूप्यस्य मनोवृत्तिविषयत्वाभावात् दृष्टा न्ते साधनवैकल्यं सुखदुःखादौ साक्षिविषयत्वसत्वेपि वृत्तिवि षयत्वाभावात् भागासिद्धिश्च। नच प्रत्यक्षरूपमनोवृत्तिविषयत्व स्य शुक्तिरूप्ये सुखादावसत्त्वेपि शब्दजन्यमनोवृत्तिविषयत्वस्य शुक्तिरूप्ये सुखादौ च सत्त्वेन नसाधनवैकल्यं नभागासिद्धि श्चेतिवाच्यं। आत्मावा अरेद्रष्टव्यइतिश्रुतिजन्यमनोवृत्तिविषयत्व स्य ब्रह्मणि सत्त्वाद्व्यभिचारापत्तेः। नच शुद्धस्य ज्ञानाविषयत्वा भावेन वृत्तिविषयत्वरूपहेतोर्नव्यभिचार इति वाच्यं। शुद्धस्य वृत्तिविषयतानंगीकारे "सयोह वै तत्परमं ब्रह्मवेद" इति श्रुतौ शुद्धस्य ज्ञानविषयत्वप्रतिपादनात्तद्विरोधापत्तेः। नचतच्छ्रु

तौ वृत्त्युपहितब्रह्मण एव विषयत्वमिति न शुद्धे व्यभिचार इति वाच्यं। शुद्धस्य वृत्तिविषयत्वानंगीकारे शुद्धविषयकाज्ञानस्या निवृत्तिप्रसंगात् यद्विषयकमज्ञानं तद्विषयकज्ञानस्यैव तन्निवर्तक त्वात्। किंच विवरणकारमते शुद्धस्यापि ज्ञानविषयत्वांगीकारात् तन्मते व्यभिचारः। नच शब्दाजन्यज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ब्रह्मणः शब्दजन्यज्ञानविषयत्वेपि शब्दाजन्यज्ञानविषयत्वाभावान्न व्य भिचारइतिवाच्यं। शब्दैकसमधिगम्ये सर्वज्ञत्वादौ भागासिद्धेः। सर्वज्ञत्वादीनां शब्दाजन्यज्ञानविषयत्वाभावात् नच ब्रह्म सर्वज्ञं त था श्रुतिप्रतिपाद्यत्वादित्यनुमानजन्यज्ञानविषयत्वात् शब्दाजन्य ज्ञानविषयत्वं सर्वज्ञत्वादीनां संभवतीतिवाच्यं। अनुभूतिः स्वयं प्रकाशा अनुभूतित्वात् इत्यनुमानजन्यज्ञानविषयत्वेन ब्रह्मणः शब्दाजन्यज्ञानविषयत्वसत्त्वाद्ब्रह्मणि व्यभिचारापत्तेः। तुच्छं न क्षणिकं अकारणत्वादित्यनुमानजन्यज्ञानविषयत्वेन शब्दाजन्य ज्ञानविषयत्वात्तुच्छे व्यभिचारापत्तेश्च। ननु सत्तादात्म्यप्रकारक प्रमाविषयत्वं दृश्यत्वं ब्रह्मणि सत्प्रतियोगिकतादात्म्याभावात् न व्यभिचारः। तथा तुच्छेपि सत्तादात्म्याभावात् न व्यभिचार इतिचेन्न। प्रपंचेऽद्वैत्यभिमतसत्तादात्म्यस्योभयवाद्यसिद्धत्वेना न्यतरासिद्धेः। घटस्सन्निति प्रतीतेरिव सद्ब्रह्मेति प्रतीतेरपि स त्त्वाद्ब्रह्मणि सत्तादात्म्यप्रकारकज्ञानविषयत्वसत्त्वेन व्यभिचारा च्च। सत्तादात्म्ये सत्तादात्म्यविरहेण भागासिद्धेश्च। नन्वेवमपि स्वसमानसत्ताकज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ब्रह्मणि ब्रह्मसमसत्ताक ज्ञानविषयत्वाभावान्न व्यभिचारः। स्वसमानसत्ताकत्वं च स्वा नाशकज्ञानानाश्यत्वं स्वं ब्रह्म स्वानाशकं ज्ञानं ब्रह्मज्ञानं। तेन

सत्तात्रैविध्यानंगीकारेपि नासिद्धिरितिचेन्न। यादृशब्रह्मज्ञानस्ये च्छया नाशः तादृशज्ञानस्यानाशकज्ञानानाश्यतया ब्रह्मणि व्य भिचारात्। नच स्वानाशकज्ञानानाश्यमित्यनेन स्वानाशकज्ञान नाश्यानुपादनकत्वं विवक्षितं इच्छानाश्यब्रह्मज्ञानस्य स्वाना शकं यद्ब्रह्मज्ञानं तन्नाश्या याऽविद्या तदुपादानकत्वेन ब्रह्मणि न व्यभिचार इतिवाच्यं। एवं सति स्वरूपासिद्ध्यापत्तेः। सर्वे षां ज्ञानानां ज्ञानसूक्ष्मावस्थोपादानकत्वेन सूक्ष्मावस्थायाः स्मृ तिनाश्यतया स्वपदोपात्तघटानाशकं यज्ज्ञानं स्मृत्यात्मकं ज्ञानं तन्नाश्या या ज्ञानसूक्ष्मावस्था तदुपादानकत्वात् स्वानाशकज्ञा ननाश्यानुपादानकज्ञानस्यैवाप्रसिद्धत्वात्। किंच ब्रह्मज्ञानेन प्र पंचस्य न नाशइतिमते हेतोरसिद्धिश्चेतिचेन्न। स्वाबाधकज्ञा नाबाध्यज्ञानविषयत्व तादात्म्योभयसंबंधेन किंचिद्विशिष्टत्वस्य दृश्यत्वादित्यनेन विवक्षितत्वात्। शुक्तिरूप्येचेदं संभवति। स्वं शुक्तिरूप्यं स्वाबाधकं ज्ञानं घटज्ञानं तदबाध्यं यज्ज्ञानं शुक्तिरूप्य ज्ञानं तद्विषयत्वं शुक्तिरूप्यस्य। तादात्म्यनिवेशाच्च घटादिकं स्वपदेनोपादाय ब्रह्मणि व्यभिचारोद्भावनावकाशः ॥७॥

जडत्वमपिहेतुः। जडत्वंच अज्ञानत्वं ज्ञानत्वंच अर्थोपल क्षितप्रकाशत्वं ब्रह्मणो मोक्षदशायां अर्थाभावेपि अर्थोपलक्षित प्रकाशत्वस्य सत्त्वेन ज्ञानत्वात् अज्ञानत्वं नास्तीति ब्रह्मणि न व्यभिचारः। नचार्थसंबंधविशिष्टप्रकाशस्य ज्ञानत्वेन, निर्धर्मके ब्रह्मणि अर्थसंबंधाभावेन ब्रह्मणः ज्ञानत्वं न संभवतीति वाच्यं। तात्त्विकसंबंधाभावेपि आध्यासिकसंबंधसत्त्वात् ज्ञानत्वोपपत्तेः नन्वेवमपि ज्ञातुरभावात् ब्रह्म ज्ञानं नभवति। नहि भोक्तुरभावे



भुजिक्रिया संभवतीतिचेन्न। कदाचिद्व्यक्तिसत्त्वमात्रेण जातेस्सार्वकालिकत्ववत् यदाकदाचित् ज्ञातुः सत्तामात्रेण ब्रह्मणः ज्ञानत्वसंभवात्। एवं ज्ञानस्य सज्ञेयत्वं सज्ञातृकत्वं च स्वाभाविकं न भवति। तथाहि सज्ञेयत्वंनाम ज्ञेयजन्यत्वंवा ज्ञेयव्याप्यत्वं वा। नाद्यःपरोक्षज्ञाने ईश्वरज्ञानेचाभावात्। नापि द्वितीयः। यदा ज्ञानं तदा ज्ञेयमिति कालिकव्याप्तौ ईश्वरज्ञाने परोक्षज्ञानेच व्यभिचारः। यत्र ज्ञानं तत्र ज्ञेयमिति दैशिकव्याप्तिस्तु असंभावितैव। ज्ञानज्ञेययोः एकत्रासंभावितत्वात्। यदाऽपरोक्षज्ञानं तदाऽर्थ इति कालिकव्याप्तौ नास्ति व्यभिचार इति वाच्यं। ईश्वरज्ञाने व्यभिचारात्। यदा ऐंद्रियिकं ज्ञानं तदाऽर्थइति व्याप्तौ नास्माकं दोषः। ब्रह्मज्ञाने ऐन्द्रियकत्वाभावात्। ननु यदा ज्ञानं तदा ज्ञाता इति कालिकव्याप्तिसत्त्वेन ब्रह्मणः ज्ञानत्वे मोक्षदशायामपि ज्ञातृसापेक्षत्वावश्यंभावेन ज्ञातुः सत्त्वप्रसंगः तथाचाद्वैतहानिरिति चेन्न। उक्तनियमे प्रमाणाभावात्। ननु प्रमाभ्रमाभिन्नं नज्ञानं ब्रह्मात्मकं ज्ञानंच नप्रमा निष्प्रकारकत्वात्। नापि भ्रमः अजन्यत्वात्। अतो ब्रह्म कथंज्ञानं भवतीति चेन्न। नैयायिकमते भ्रमप्रमाभिन्ननिर्विकल्पकस्येव ब्रह्मणोपि ज्ञानत्वसंभवात्। तथाहि। प्रमात्वंच तद्वति तत्प्रकारकत्वं। भ्रमत्वंच तदभाववति तत्प्रकारकत्वं। उभयमपि निर्विकल्पकज्ञानस्य न सभवति निष्प्रकारकत्वात्। तथाच निर्विकल्पकज्ञानस्य भ्रमप्रमाभिन्नत्वेपि यथा ज्ञानत्वं तथा ब्रह्मणोपि भ्रमप्रमाभिन्नस्यापि ज्ञानत्वं संभवति बाधकाभावात्। एवं आनंदभिन्नत्वरूपमनानंदत्वमपि जडत्वं हेतुर्भवति। नच विषयानन्दे पक्षान्तर्गते आनंदाभिन्नत्वरूपानानं

दत्वरूपहेतोरभावाद्भागासिद्धिरिति वाच्यं। विषयानन्दस्यापि ब्रह्मरूपत्वात् पक्षघटकतैव नास्तीति तत्र हेतोरसत्त्वेपि न दोषः नच विषयानंदस्य ब्रह्मत्वे उत्पत्तिविनाशविरोध इति वाच्यं। ब्रह्मानंदाभिव्यञ्जकोपाधेः उत्पत्तिविनाशाभ्यां ब्रह्मानन्दस्य उत्पत्तिविनाशव्यवहारात् विरोधाभावात्। नच ज्ञानभिन्नत्वरूपस्यानंदभिन्नत्वरूपस्यच जडत्वस्य काल्पनिकस्य ब्रह्मणि सत्त्वाद्व्यभिचार इति वाच्यं। धर्मिसमानसत्ताकभेदस्य हेतुत्वात् अथवा उपाध्यजन्यत्वेन भेदो विशेषणीयः। इतिजडत्वहेतुविचारः ॥ ८ ॥

परिच्छिन्नत्वमपि हेतुः। तच्च देशतः कालतः वस्तुतश्चेति त्रिविधं। अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वं देशतः परिच्छिन्नत्वं। नच अत्यन्भावप्रतियोगित्वस्य परिच्छिन्नत्वरूपत्वे आत्मनि व्यभिचारः आकाशवद्ब्रह्मणः क्वापि असमवेतत्वात् आत्मात्यंताभावः सर्वत्रास्तीति तस्यात्यंताभावप्रतियोगित्वादिति वाच्यं संयोगसंबंधेनात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं परिच्छिन्नत्वमिति विवक्षणे दोषाभावात्। आत्मनः संयोगसंबंधेन सर्वत्र विद्यमानत्वेन आत्मात्यंताभावस्य क्वाप्यसत्त्वात्। ननु एवमपि आकाशे भागासिद्धिः। आकाशस्य सर्वत्र संयोगेन सत्त्वात्। एवं सर्वसंबंधित्वाभावः परिच्छिन्नत्वमित्युक्तौ सर्वसंबंधशून्ये ब्रह्मणि व्यभिचारः। सर्वसंबंधिनि अज्ञाने भागासिद्धिश्चेति चेन्न। प्रतियोगिसमानसत्ताकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं परिच्छिन्नत्वमित्युक्तौ उक्तदोषाभावात्। एवं भेदप्रतियोगित्वं परिच्छिन्नत्वं। नचब्रह्मणः भेदप्रतियोगित्वाद्ब्रह्मणि व्यभिचार इतिवाच्यं। प्रतियोगिस

मानसत्ताकभेदप्रतियोगित्वस्य परिच्छिन्नत्वरूपत्वेन ब्रह्मणः ब्रह्म समानसत्ताकभेदप्रतियोगित्वाभावेन तत्रव्यभिचाराभावात्। एवं ध्वंसप्रतियोगित्वमपि हेतुः नच आकाशस्य नित्यत्वात् तत्रासिद्धि रिति वाच्यं। तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूत इति श्रुत्या आकाशस्यापि उत्पत्त्यवगमेन तस्य नित्यत्वासंभवात्। ननु आकाशवत्सर्वगतश्च नित्य इत्यत्र आकाशस्य नित्यत्वश्रवणात् अनित्यत्वकथनमसंगतमितिचेन्न। तत्रनित्यपदस्य चिरकालस्था यीत्यर्थकत्वेन तस्य तेन नित्यत्वालाभात्। तस्मात्परिच्छिन्नत्वं दोषलवशून्यं मिथ्यत्वसाधकं भवतीति मन्तव्यं ॥

अतएव घटादिकं सद्रूपे कल्पितं प्रत्येकं सदनुविद्धत्वेन प्रतीयमानत्वात् यत् यदनुविद्धत्वेन प्रतीयते तत् तत्र कल्पितं यथा जलतरङ्गे चन्द्र इति ब्रह्मसिद्धिकारोक्तमपि साधु। ननु स दर्थस्य ब्रह्मणः रूपादिहीनस्य आसंसारमज्ञानावृतस्य शब्दैक गम्यस्य कथं घटस्सन्निति प्रतीति विषयतासंभवति। तथाच घटोऽनित्यइति प्रतीतौ यथा घटगताऽनित्यतैव प्रतीयते तथा घटस्सन्निति प्रतीतावपि घटगतमेव सत्त्वं भासत इत्यंगीकार्यं नच राहोः स्वरूपतः अप्रत्यक्षत्वेपि चन्द्रावच्छेदेन प्रत्यक्षत्ववत् घटावच्छेदेन ब्रह्मणः प्रत्यक्षत्वं संभवतीति वाच्यं। शब्दावच्छे देन गगनस्यापि प्रत्यक्षत्वापत्तेः। राहोस्तु दूरस्थत्वदोषेणाज्ञात स्य नीलस्य शुक्लभास्वरचन्द्रसंबंधात्प्रत्यक्षत्वमुपपन्नं। तस्मात् घ टादीनां सदनुविद्धत्वेन प्रतीतिविषयत्वमसंभावितमिति चेन्न। ब्रह्मणः सद्रूपेण मूलाज्ञानावृतत्वं नास्ति किंतु घटावच्छिन्न शक्त्यज्ञानेनावृतत्वं। तथाच चक्षुरादिजन्यांतःकरणवृत्त्या घटा

वच्छिन्नशक्त्यज्ञानरूपावरणभंगे सति सन्घट इत्यत्र ब्रह्मणो भाने बाधकाभावात्। नच रूपशून्यत्वमेव बाधकमिति वाच्यं। सर्वेन्द्रियग्राह्ये प्रत्यक्षत्वंप्रति रूपशून्यत्वस्याबाधकत्वात्। नच शब्दावच्छिन्नस्याकाशस्य प्रत्यक्षत्वापत्तिरिति वाच्यं। सत्त्वयोग्यस्य वस्तुनः किंचिदवच्छेदेन प्रत्यक्षत्वसंभवेपि आकाशस्य इन्द्रियायोग्यत्वेन शब्दावच्छेदेनापि प्रत्यक्षत्वासंभवात्। ब्रह्मतु सर्वेन्द्रियग्राह्यं तूलाज्ञानेनावृतत्वात् सदा नप्रतीयते चक्षुरादिजन्यांतःकरणवृत्त्या ऽज्ञानेऽपगते सन्घट इति प्रतीतौ निराबाधं भासते। अथवा द्रव्यप्रत्यक्षे रूपं कारणं ब्रह्म तु नद्रव्यं तथाच तस्य रूपाभावेपि प्रत्यक्षत्वोपपत्तेस्तस्य तत्प्रत्यक्षत्वं प्रत्यबाधकत्वात्। अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमिति श्रुत्या चतुर्विधपरिमाणनिषेधेन तस्य द्रव्यत्वनिषेधात् नानुपपत्तिः। तस्मात् सदनुवेधोपि हेतुर्भवति ॥ इति परिच्छिन्नत्वादिहेतुविचारः ॥ ९ ॥

चित्सुखाचार्यैस्तु अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अंशित्वात् पटांतरवदित्युक्तं। अनेनानुमानेन पटस्य पटाधिकरणे तन्तौ स्वाभावस्सिद्ध्यति। इदमेव पटस्य मिथ्यात्वं यत्स्वाधिकरणे स्वाभावः। नच पटाधिकरणे पटाभावस्वीकारे व्यघात इति वाच्यं। पटाधिकरणस्य काल्पनिकत्वेन पटाभावस्य पारमार्थिकत्वेन च व्याघाताभावात्। अत्रानुमाने तन्तुपदं उपादानपरं। तेन पटस्य स्वोपादाननिष्ठाभावप्रतियोगित्वं सिद्ध्यति। तदेव मिथ्यात्वं। नच कार्यकाणरयोः अभेदात् तन्तुपटयोरभेदेन तन्तौ पटाभावः सर्वसंमतः अभिन्नयोः अधाराधेयभावविरहात्। तथाच पटस्य स्वोपादानतंतुनिष्ठाभावप्रति

तंतुनिष्ठाभावप्रतियोगित्वासिद्धावपि मिथ्यात्वं नासिद्ध्यति । स्वाधिकरणत्वेनाभिमते वस्तुनि स्वाभावस्यैव मिथ्यात्वरूपत्वात् प्रकृते तन्तुः पटाधिकरणत्वेन नाभिमतः अत उक्तानुमानेन पटस्य मिथ्यात्वं न सिध्यतीति उद्देश्यासिद्धिः । एवं पटस्य तंतुनिष्ठाभावप्रतियोगित्वं उभयथा संभवति । गगनवत्पटस्यावृत्तित्वेपि तंतुनिष्ठाभावप्रतियोगित्वं संभवति । एवमन्यतन्तुवृत्तित्वे नापि एतत्तन्तुनिष्ठाभावप्रतियोगित्वं संभवति । तथाच अर्थान्तरमितिवाच्यं । तन्तुपटयोर्भेदस्याऽऽवश्यकत्वेन तंतोः पटाधिकरणत्वसंभवात् । तथाच पटाधिकरणे तंतौ पटाभावसाधने मिथ्यात्वमेव सिद्ध्यतीति नोद्देश्यासिद्धिः । नच कस्यचित्पटस्य संयोगसंबंधेन एतत्तन्तुषु सत्त्वेन तत्र व्यभिचार इति वाच्यं । तत्समवेतस्य तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं वदतः तत्संयुक्ते तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं निर्विवादमिति तत्र व्यभिचाराभावात् । नच इहतन्तुषु पटइति प्रतीत्या तंतुषु पटाधिकरणत्वावगाहनेन उक्तानुमानं प्रत्यक्षबाधितमितिवाच्यं । तस्योद्धरिष्यमाणत्वात् । नच पटस्यांशित्वंएतत्तंतुसमवेतत्वं विना न संभवतीति विरुद्धोहेतुरिति वाच्यं । एतन्तुसमवेतत्वं अंशित्वं प्रति नप्रयोजकं किंतु एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावप्रतियोगित्वं । तथाच पटस्य एतत्तंतुनिष्ठाभावप्रतियोगित्वेपि अंशित्वस्य संभवात् । ननु अयंपटः एतत्तंतुनिष्ठात्यंताभावप्रतियोगी न एतत्तंत्वारब्धत्वात् व्यतिरेकेण पटांतरवत् । तत्र एतत्तंतुनिष्ठात्यंताभावप्रतियोगित्वमस्ति एतत्तंत्वारब्धत्वं च नास्ति इति सत्प्रतिपक्षानुमानेन उक्तानुमानं बाधितमिति चेन्न । प्रकृतस

त्प्रतिपक्षानुमानस्य सोपाधिकत्वेन हीनबलत्वात् । तथाहि । उपाधिर्द्विविधः अन्वयव्याप्तिमान् व्यतिरेकव्याप्तिमांश्चेति । अन्वयव्याप्तौ साध्यव्यापकः साधनाव्यापकश्च उपाधिर्भवति । व्यतिरेकव्याप्तौ साधनाभावव्यापकः साध्याभावाव्यापकश्चोपाधिर्भवति । तथाच प्रकृते सत्प्रतिपक्षानुमाने व्यतिरेकव्याप्तौ एतत्तंतुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व मुपाधि र्भवति । व्यतिरेकव्याप्तिश्च यत्र एतत्तंतुनिष्ठात्यंताभावप्रतियोगित्वं तत्र एतत्तंत्वारब्धत्वाभाव इति । अत्र एतत्तंतुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वस्य एतत्तंत्वारब्धत्वाभावरूपसाधनाभावव्यापकत्वात् एतत्पटरूपपक्षवृत्तितया संदिह्यमानं एतत्तंतुनिष्ठात्यंताभावप्रतियोगित्वरूपं साध्याभावं प्रत्यव्यापकत्वाच्च । तथाच त्वदुक्तसत्प्रतिपक्षानुमानस्य सोपाधिकत्वात् चित्सुखाचार्योक्तानुमानमेव साधु । तस्मात् घटादीनां मिथ्यात्वं सुस्थिरं । इत्यंशित्वानुमानं ॥ १० ॥

ननु विमतं प्रातिभासिकं दृश्यत्वात् ब्रह्म मिथ्याव्यवहारविषयत्वादसद्विलक्षणत्वाद्वा शुक्तिरूप्यवदित्याभाससाम्यं मिथ्यत्वानुमानस्येति चेन्न । जगतः प्रातिभासिकत्वेव्यवहारानुपपत्तिः ब्रह्मणो मिथ्यात्वे शून्यवादापत्तिश्चेति प्रतिकूलतर्कपराघातेनाभासस्य तत्साम्याभावात् । किंचप्रातिभासिकत्वं ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वं वा प्रतिभासमात्रशरीरत्वं वा । आद्ये देहात्मैक्ये व्यभिचारः द्वितीयेदृष्टिसृष्टिमते सिद्धसाधनं । एवं ब्रह्मणः मिथ्यात्वसाधने सोपाधिकब्रह्मणि सिद्धसाधनं । विशिष्टब्रह्मणः मिथ्यात्वात् । शुद्ध-

ब्रह्मणः मिथ्यात्वसाधने तु व्यवहारविषयत्वरूपहेतोरसिद्धिः। असद्विलक्षणत्वमपि ब्रह्मण्यसिद्धं। कुत इत्युक्तौ असत्त्वं नाम सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वं तद्विलक्षणत्वं च सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वं तच्च शुद्धे ब्रह्मणि नास्त्येव। नापि बाध्यत्वमसत्त्वं तद्विलक्षणत्वं चाबाध्यत्वं तच्च ब्रह्मण्यस्त्येवेति वाच्यं। अबाध्यत्वेन बाध्यत्वसाधने विरोधात्। तस्मान्मिथ्यात्वानुमानस्याभाससाम्यं नेति सिद्धं। इत्याभाससाम्यभङ्गः ॥११॥

ननु सन्घट इति प्रत्यक्षेण घटादिषु सत्त्वसिद्ध्या मिथ्यात्वानुमानं प्रत्यक्षबाधितमिति चेन्न। यस्य साध्याभावः प्रमाणांतरेण निश्चितः स बाधितहेतुरित्युच्यते। यथा वह्निरनुष्णः पदार्थत्वादित्यत्र पदार्थत्वरूपहेतुर्बाधितः। तस्य साध्यमनुष्णत्वं तदभावः उष्णत्वं तच्च त्वाचप्रत्यक्षेण वह्नौ निश्चितं। अतः पदार्थत्वं बाधितमिति। तथा प्रकृते न संभवति। तथाहि। हेतुर्दृश्यत्वं तस्य साध्यं मिथ्यात्वं तदभावः मिथ्यात्वाभावः सच प्रमाणान्तरेण प्रत्याक्षादिना निश्चितो न भवति। कुत इत्युक्तौ स्वाधिकरणवृत्तियावदत्यंताभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वं। तदप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वाभावः। तच्च न प्रत्यक्षं। अतीन्द्रियानेकात्यन्ताभावघटितत्वात्। तस्मान्मिथ्यात्वाभावरूपसत्त्वस्य सन्घटइति प्रत्यक्षेऽविषयत्वात् दृश्यत्वरूपहेतुर्बाधितो न भवति। नच स्वाधिकरणवृत्तियत्किंचिदभावाप्रतियोगित्वं सत्त्वं। तच्च सन्घट इति प्रत्यक्षे विषयीभवति। तथाच दृश्यत्वरूपहेतुः प्रत्यक्षबाधितो भवति। मिथ्यात्वाभावरूपसत्त्वस्य प्रमाणान्तरेण घटादौ निश्चितत्वादिति वाच्यं। स्वा

धिकरणवृत्तियत्किंचिदभावाप्रतियोगित्वस्य मिथ्यात्वाभावरूपविरहात् । नच ब्रह्मणि यादृशसत्त्वं स्वीक्रियते तादृशमेव जगतः स्वीक्रियते अतोनदोष इति वाच्यं । ब्रह्मजगतोरेकसत्त्वस्वीकारे जगतः मिथ्यात्वमेव संभवति । कथमित्युक्तौ ब्रह्मसत्त्वमेव जगतस्सत्त्वमित्युक्तौ यथा शुक्तिसत्तैव रजतस्य सत्ता इत्यनेन शुक्तौ रजतस्य कल्पितत्वं लभ्यते । एवं ब्रह्मणि जगतः कल्पितत्वमेव सिद्ध्यतीति जगतः मिथ्यात्वमेव आयाति । किंच स्वाधिकरणवृत्तियावदत्यंताभावाप्रतियोगित्वरूपं यत्सत्त्वं तद्व्यतिरिक्तानां सत्त्वप्रकाराणां यथाकथंचित्प्रमाविषयत्वं सत्त्वमित्यादिना निर्वचनं यद्यपि संभवति । तथापि तेषां मध्ये केचित्सत्त्वप्रकाराः मिथ्यात्वाभावरूपाः मिथ्यात्वविरोधिनो वा न संभवंति । केचिन्मिथ्यात्वविरोधिनोपि सन्घट इत्यादिप्रत्यक्षविषयाः नभवन्ति । तस्मान्मिथ्यात्वानुमानस्य प्रत्यक्षेण बाधितत्वं न संभवतीति सिद्धं । किंच इदं रूप्यमित्यत्र रूप्येऽविद्यमानैव शुक्तिनिष्ठा इदंता भासते तथा सन्घट इति प्रत्यक्षेपि ब्रह्मनिष्ठसत्तैव घटे भासते नतु घटस्य पृथक्सत्ता । इदं रूप्यमित्यत्र रूप्यस्याधिष्ठानतया यथा शुक्तिर्भासते तद्वत् सन्घट इत्यत्रापि घटाधिष्ठानं सद्रूपं ब्रह्मैव भासते नतु घटस्य सत्ता भासते इति तात्पर्यार्थः । नच रूपादिशून्यस्य ब्रह्मणः सन्घट इत्यादिचाक्षुषादिज्ञाने कथं भानमिति वाच्यं । रूपादिशून्यस्यापि कालस्येव ब्रह्मणः चाक्षुषादिज्ञाने भानसंभवात् नन्वेवं सति नीलोघट इत्यत्र घटाधिष्ठानभूतं नीलं भासते नतु घटे नैल्यमस्ति इत्यापि स्यात् इतिचेन्न ।

सन्घट इत्यत्र घटस्य सत्त्वं न संभवति। तथाहि सन्घटइति प्रत्यक्षे भासमानं सत्त्वं स्वरूपसत्त्वमिति वक्तव्यं अन्यविधसत्त्वस्य मिथ्यात्वाविरोधित्वात्। स्वरूपसत्त्वं तु अस्य न संभवति अनुगतधर्ममंतराऽनुगतव्यवहाराभावेन स्वरूपसत्त्वस्याननुगतत्वेन सन्घटः सन्पट इत्याद्यनुगतव्यवहाराभावप्रसंगात्। अनुगतधर्माभावेपि अनुगतव्यवहारस्वीकारे जातिमात्रोच्छेदप्रसंगात्। नच सत्ताजातिसंबंधात्सन्घट इति व्यवहारः नत्वधिष्ठानसदनुवेधादिति वाच्यं। अभावादौ सत्ताजात्यभावात् अभावस्सन्नित्यादिव्यवहारानुपपत्तेः। नच घटादिषु समवायसबंधेन सत्ताजातिसत्त्वात्सन्घट इति व्यवहारः। अभावे तु सामानाधिकरण्यादिरूपपरंपरासंबंधेन सत्ताजातिसत्त्वात् अभावस्सन्नित्यादिव्यवहारः। अतः सन्घट इति व्यवहारे घटाधिष्ठानसत्ता न भासते किंतु घटस्यैव सत्ता भासते इत्यंगीक्रियते। विजातीयसंबंधेनापि समानाकारकप्रतीतिरद्वैतवादिभिरप्यंगीकार्या। अन्यथा लोहितो घटः लोहितः स्फटिक इति व्यवहारानुपपत्तिः। घटे लौहित्यं समावायेन वर्तते। स्फटिके परंपरासंबंधेन वर्तते तथाच विजातीयसंबंधेन लोहितः स्फटिक इत्यादिसमानाकारव्यवहारो भवतीत्यभ्युपगमे किं बाधकं। वस्तुतस्तु सन्घट इति व्यवहारः स्वरूपसत्त्वनिबंधन एवेत्यंगीक्रियते बाधकाभावादितिवाच्यं। घटादिषु अननुगतेन तत्तत्स्वरूपसत्त्वेन सन्घट इत्यादिव्यवहारोपपादनापेक्षया सर्वानुगतेनाधिष्ठानसत्त्वेनैव सन्घट इत्यादिव्यवहारनिर्वाहस्य लाघवेनोचितत्वात्। ननु अन्यत्रा विद्यमानमेव सत्त्वं सन्घट

पक्षग्राहकं घटप्रत्यक्षं घटविभुत्वानुमानस्यापेक्षितं घटरूपपक्षं समर्पयतीति घटप्रत्यक्षं घटविभुत्वानुमानस्योपजीव्यं तत्र घट प्रत्यक्षं घटस्य विभुत्वाभावं गोचरयति । अनुमानं नतु घटस्य विभुत्वमावेदयति तथाच घटप्रत्यक्षस्य घटविभुत्वानुमानस्य च परस्परं विरुद्धार्थग्राहकत्वेन विरोधे प्राप्ते घटप्रत्यक्षेण घट विभुत्वानुमानस्याप्रामाण्यरूपबाधो वा आहोस्वित् घठविभु त्वानुमानेन घटप्रत्यक्षस्य बाधोवा इति संदेहे घटविभुत्वानुमा नस्यापेक्षितं घटरूपपक्षं समर्पयत् । घटप्रत्यक्षं घटविभुत्वानुमान स्याप्रामाण्यरूपबाधं संपादाति । अत उपजीव्योपजीवकयोर्वि रोधे प्राप्ते उपजीव्यं उपजीवकं बाधते । एवं नरशिरःकपालं शुचि प्राण्यङ्गत्वात् शङ्खवत् इत्यनुमानस्या पेक्षितशुचित्वरूपसा ध्योपस्थापकः आगम एवोपजीव्यो वाच्यः । शुचित्वस्या ऽऽगमं विनाऽसिद्धेः । तथाच आगमः, "नारं स्पृष्ट्वाऽस्थि स स्नायु सवासा जलमाविशे,, दित्येवंरूपः नरशिरःकपालस्य अशुचित्वमाचष्टे । अनमानं तु शुचित्वं बोधयाति उभयोर्विरो धे प्राप्ते उपजीव्यत्वेन प्रबलत्वात् अशुचित्वागमः शुचित्वानु मानस्य बाधको भवति । तस्मादुपजीव्योपजीवकयोर्मध्ये उप जीव्यमेव प्रबलमिति सर्वैरंगीकार्यं । एवं च प्रपञ्चमिथ्यात्व बोधकागमः स्वापेक्षितप्रपञ्चसिध्यर्थं प्रत्यक्षमुपजीवति । प्रत्यक्षं तु प्रपंचसत्त्वमावेदयतीति उभयोर्विरोधे उपजीव्यत्वेन प्रत्यक्ष स्य प्राबल्यात् प्रत्यक्षेण प्रपञ्चमिथ्यात्वबोधकागमस्य बाधो वाच्यः । यद्यपि बाधः अप्रामाण्यरूपः स च वेदस्य वक्तुं न शक्यते अपौरुषेयत्वात् तथापि प्रतीतार्थं परित्यज्यान्यार्थः

कल्पनमेव बाधः मिथ्यात्वानुमानस्य तु अप्रामाण्यरूपएव बाध इति चेन्न । मिथ्यात्वबोधकागमस्य प्रत्यक्षं यद्यप्युपजीव्यम् तथापि तात्विकत्वांशे नोपजीव्यं किंतु व्यावहारिकत्वांशे व्यावहारिकस्वरूपंतु नागमेन बाध्यते किंतु तात्विकस्वरूपं तत्तु नोपजीव्यं तस्मात्प्रत्यक्षागमयोर्विरोधाभावात् प्रत्यक्षेणागमस्य बाध इत्यसंगतमेव । किंच आगमं प्रति प्रत्यक्षस्योपजीव्यत्वम् अपेक्षितग्राहकत्वेन न सं भवति । नेदं रजतमिति बाधज्ञानं प्रति इदं रजतमिति भ्रमस्योपजीव्यत्वापत्तेः बाधज्ञानापेक्षितप्रतियोगिसमर्पकत्वात् । नचोपजीव्यत्वं भ्रमस्येष्टमेवेति वाच्यम् । नेदं रजतमिति बाधज्ञानस्य इदं रजतमिति भ्रमेण बाधापत्तेः । ननु उपजीव्यत्वमात्रं न बाधकत्वे प्रयोजकं किंतु यत्परीक्षितं तत् अन्यस्य बाधकं भवति । इदं रजतमिति भ्रमस्तु अपरीक्षितः नेदं रजतमिति बाधज्ञानं तु अर्थक्रियादिना परीक्षितं अतःबाधज्ञानं भ्रमस्य बाधकं भवतीति चेन्न । प्रपञ्चस्य सत्त्वग्राहकप्रत्यक्षमपि न परीक्षितं अतो मिथ्यात्वबोधकागमं प्रति मिथ्यात्वानुमानं प्रति च बाधकत्वाभावात् । ननु अनुमानस्य प्रत्यक्षबाधकत्वे वह्निरनुष्णः पदार्थत्वादित्यनुमानं वह्निरुष्ण इति प्रत्यक्षस्य बाधकं स्यादितिचेन्न । अग्निदाहादिरूपार्थक्रियासंवादेन "अग्निर्हिमस्य भेषज"मिति श्रुत्यनुग्रहेण च तत्प्रत्यक्षस्य प्राबल्येन वह्निशैत्यानुमानबाधकत्वात् । एवं परीक्षितशब्दापेक्षया प्रत्यक्षं दुर्बलं । ननु प्रत्यक्षं यदि दुर्बलं तदा तस्माद्धूमएवाग्नेर्दिवादद्दशे नार्चिः इत्यर्थवादस्य प्रत्यक्षविरोधेनाप्रामाण्यमाशंक्य गुणवादत्वेन तच्छं

कापरिहारः जैमिन्युक्तोऽसंगतः स्यात् । शब्दापेक्षया प्रत्यक्षस्य दुर्बलत्वेन प्रत्यक्षविरोधेन तस्माद्धूम इत्याद्यागमस्याप्रामाण्यशंकाया एवासंभवात् । भवन्मतेपि तत्त्वमसीत्यत्र तत्त्वंपदयोः प्रत्यक्षा विरोधाय लक्षणा नोच्येत । श्रुतिविरोधे प्रत्यक्षस्याप्रामाण्यात् इति चेन्न । अर्थक्रियादिपरीक्षितस्य प्रत्यक्षस्य शब्दबाधकत्वे दोषाभावात् । एवं अनुकूलतर्कसहकृतमनुमानं प्रत्यक्षस्य बाधकं भवति । दृश्यत्वानुमानं चानुकूलतर्कसहकृतम् । तथाहि ननु मिथ्यात्वानुमानमप्रयोजकम् । दृश्यत्वमस्तु मिथ्यात्वं मास्तु इति अप्रयोजकताशंकायां यदि मिथ्यात्वं न स्यात् तर्हि दृश्यत्वमपि न स्यादिति अनुकूलतर्काभावात् जगतस्सत्यत्वेपि दृश्यत्वोपपत्तेरिति चेन्न । यदि मिथ्यात्वं न स्यात् तर्हि दृश्यत्यत्वमपि न स्यात् तथाहि । दृश्यत्वं च दृक्संबंधः दृक्ज्ञानं नाहि ज्ञानं ज्ञेयासंबद्धमेवार्थप्रकाशकं भवति । घटज्ञानमपि पटप्रकाशकं स्यादित्याद्यतिप्रसंगात् । नापि ज्ञानं अर्थसंबद्धं सदर्थस्य प्रकाशकं भवति । आत्मस्वरूपस्य आत्मधर्मस्य वा ज्ञानस्यार्थेन साकं संयोगसमवायादेरभावात् । नच विषयविषयिभावः ज्ञानस्यार्थेन साकं संबंध इति वाच्यं । विषयविषयिभावस्य विषयत्वविषयित्वरूपस्य एकमात्रनिष्ठत्वेन द्विनिष्ठसंबंधरूपत्वासंभवात् विषयत्वस्य निरूपयितुमशक्यत्वाच्च । तथाहि किं नाम विषयत्वं किं ज्ञानजन्यफलाधारत्वं किं वा ज्ञानजन्यहानादिबुद्धिगोचरत्वं यत्सन्निकृष्टकरणेन यज्ज्ञानं जायते स तस्य विषयोवा । आद्ये ज्ञानजन्यफलं ज्ञातता चेत् त्वन्मते ज्ञाततायाः अनंगीकारात् घटादीनां ज्ञेय-

त्वं न स्यात् अतीतघटादिषु असंभवाच्च । न द्वितीयः गगनादौ हानादेरभावात् । न तृतीयः गगनादेः घटादिज्ञानविषयत्वप्रसंगात् । कुत इति चेत् यत्सन्निकृष्टेत्यत्र यच्छब्देन गगनादेरुपादाने यत्सन्निकृष्टकरणेन गगनसन्निकृष्टकरणेन चक्षुषा यज्ज्ञानं जायते घटज्ञानं जायते तद्गगनं तस्य घटज्ञानस्य विषयस्स्यात् । तस्माज्ज्ञानज्ञेययोः प्रसिद्धसंबंधाभावात् आध्यासिकसंबंधएव स्वीकार्यः । सच प्रपञ्चस्य अध्यासं विना न संभवतीति अध्यस्तत्वपर्यायमिथ्यात्वाभावे प्रपञ्चस्य दृश्यत्वमपि न स्यात् इत्यनुकूलतर्कसहकृतेन दृश्यत्वानुमानेन जगतः मिथ्यात्वसिद्धिरप्रतिहतैवेति सिद्धम् । इत्यनुकूलतर्कः ॥

प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं पारमार्थिकत्वाकारेणोक्तनिषेधप्रतियोगित्वं वा मिथ्यात्वं । स्वविशिष्ट संबंधितया ज्ञायमाने सर्वत्र धर्मिणि त्रैकालिकस्य सर्वदा विद्यमानस्य निषेधस्य अत्यंताभावस्य प्रतियोगित्वमिति तदर्थः । संभवति चेदं शुक्तिरूप्ये । स्वं रजतत्वं स्वविशिष्टं रजतं तत्संबंधितया ज्ञायमानं धर्मि शुक्तिः तत्र सर्वदा वर्तमानस्य रजतात्यन्ताभावस्य प्रतियोगि रजतं प्रतियोगित्वं रजतस्य । न च स्वत्वं पक्षदृष्टान्तसाधारणमेकं नास्तीति वाच्यं । प्राचां मते स्वत्वस्यानुगतस्य स्वीकारात् । यत्संबंधावच्छिन्नयद्धर्मावच्छिन्नसंबंधितया यज्ज्ञातं तत्संबधावच्छिन्न तद्धर्मावच्छिन्न तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं प्रतिपन्नोपाधावित्यादेः पर्यवसितार्थः । संभवति चेदं शुक्तिरूप्यादेः । यत्संबंधपदेन तादात्म्यसंबंधपरिग्रहे यद्धर्मपदेन रजतत्वोपादाने यत्संबंधावच्छिन्न यद्ध-

र्मावच्छिन्न संबंधितया तदात्म्यसंबंधावच्छिन्न रजतत्वावच्छिन्न रजतसंबंधितया ज्ञातं धर्मि शुक्तिः। शुक्तिदर्शनेन जायमाने इदं रजतमिति ज्ञानेतादात्म्यसंबंधेन रजतसंबंधित्वेन शुक्तेः भाना दुक्तविधधर्मि शुक्तिर्भवति। तत्र धर्मिणि शुक्तौ त्रैकालिकस्य सर्वदा वर्तमानस्य रजताभावस्य प्रतियोगि रजतं प्रतियोगित्वं रजतस्य। तच्च प्रतियोगित्वं तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नं रजतत्वावच्छिन्नं चभवति। सर्वत्रेत्यनुपादाय स्वसंबंधितया ज्ञाते वस्तुनि वर्तमानाभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वमित्येवोक्तौ संयोगेन घटसंबंधितया ज्ञाते वस्तुनि भूतले समवायेन घटाभावस्य सत्त्वात् घटस्य सत्यत्वेपि उक्तमिथ्यात्वोपपत्त्याऽर्थान्तरं। तद्वारणाय सर्वत्रेत्युक्तं। तथासति समवायेन घटसंबंधितया ज्ञाते कपाले समवायेन घटाभावस्यासिद्ध्या अर्थान्तरानवकाशः। घटसंबंधितया ज्ञाते भूतले कपालादौ च सर्वत्र घटभेदस्य सत्त्वेनार्थान्तरवारणाय निषेधेति अत्यंताभावार्थकं। तथापि अव्याप्यवृत्त्यभावमादायार्थान्तरवारणाय त्रैकालिकेति। ननु सर्वदेशकालवृत्तिव्याप्यवृत्त्यन्ताभावप्रतियोगित्वं पर्यवसितं। एवं सति प्रपञ्चस्य तुच्छत्वापत्तिरिति चेत् न। कालसंबंधित्वस्यापि निवेशात्। तथाचायमनुगमः। कालविशिष्टत्वं मिथ्यात्वं वैशिष्ट्यंच स्ववृत्तित्व स्वावच्छिन्नाधेयतानिरूपक सर्वदेशकालवृत्त्यभावप्रतियोगित्वोभयसंबंधेन। ननु प्रपञ्चस्य कालसंबंधित्वमास्तां सर्वदेशकालवृत्त्यभावप्रतियोगित्वं न संभवति। येन रूपेण येन संबंधेन यद्यत्र संबंध्यते तेन रूपेण तेन संबंधेन तत्तत्र नास्तीत्यस्य व्या-

हतत्वात् इति वदन्तं प्रत्याह पारमार्थिकत्वेनेत्यादि । अयमाशयः भवेदयं व्याघातः यदि येन रूपेण यद्यत्र वर्तते तेन रूपेण तत्तत्र नास्तीत्युच्येत नहि वयं तथा ब्रूमः किंतु येन रूपेण यद्वर्तते तद्भिन्नरूपेण तन्नास्तीति । तथाच येन संबंधेन येन रूपेण यद्यत्र वर्तते तत्संबंधावच्छिन्न तद्धर्मसमानाधिकरणपारमार्थिकत्वावच्छिन्न तन्निष्ठतदभावीयप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वं । भवति चेदं जगतः येन संबंधेन तादात्म्यसंबंधेन येन रूपेण व्यावहारिकत्वाकारेण यज्जगद्यत्र ब्रह्मणि संबध्यते तेन संबंधेन तादात्म्यसंबंधेन तज्जगत्पारमार्थिकत्वाकारेण तत्र ब्रह्मणि नास्तीति जगदभावसत्त्वेन तादात्म्यसंबंधावच्छिन्न व्यावहारिकत्वसमानाधिकरण पारमार्थिकत्वावच्छिन्न ब्रह्मनिष्ठाभावप्रतियोगित्वं संभवतीति जगतो मिथ्यात्वोपपत्तिः । इदमुक्तं भवति जगद्व्यावहारिकत्वाकारेण ब्रह्मणि वर्तते पारमार्थिकत्वाकारेण नास्ति इदमेव मिथ्यात्वं । पूर्वपक्षिणा पारमार्थिकत्वाकारेणैव जगद्ब्रह्मण्यस्तीति स्वीक्रियते इति तं प्रति एतत्साधनमुपपन्नम् । अस्यायमनुगमः आधेयताविशिष्टप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वं आधेयतावैशिष्ट्यं च स्वावच्छेदकसंबंधावच्छिन्नत्व स्वावच्छेदकधर्मसामानाधिकरण्य स्वानवच्छेदकपारमार्थिकत्वावच्छिन्नत्वै तत्रितय स्वनिरूपिताधिकरणतानिरूपिताधेयतावदभावीयत्वोभयसंबंधेन । अतो येन रूपेण यत्र यद्वर्तते ततोन्येन पारमार्थिकत्वाकारेण तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वं ॥

सद्विलक्षणत्वं मिथ्यात्वमित्युक्तौ असत्त्वमादायार्थान्तरापत्तिः अतः स्वप्रकारकधीविशेष्यतेत्याद्युक्तौ असतोऽप्र-

कारत्वान्नातिव्याप्तिरित्युक्तम् । नैयायिकादिभिः स्वप्रकारकधीविशेष्यताव्यापकाभावप्रतियोगित्वं अद्वसौ गगनेनांगीक्रियत इति नार्थान्तरत्वम् । प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वमात्रस्य साध्यतायां शुक्तिरजतादौ माध्वैरङ्गीकृत्वाभ्युपगमात् ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वस्यापि तत्र तैरभ्युपगमेन सिद्धसाधनानुद्धारः । अतः सत्तादात्म्यपर्यवसितस्य सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वस्यापि निवेशः । नचैवमपि ब्रह्मण्यारोपितक्षणिकत्वादौ सिद्धसाधनं दुर्वारम् । तस्य क्षणिकत्वाभावप्रकारकब्रह्मज्ञानबाध्यतया ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वादिति वाच्यम् । तस्य ब्रह्मान्यविषयकज्ञानाबाध्यत्वपर्यवसानात् । प्रकृतक्षणित्वस्य क्षणिकत्वाभावरूपब्रह्मान्यविषयकज्ञानबाध्यत्वेन तद्बाध्यत्वाभावात् । संप्रदायविदस्तु क्षणित्वादेरतीन्द्रियपदार्थघटितत्वेनातीन्द्रियतया परोक्षेऽन्यथाख्यातेरेवाभ्युपगमेन क्षणिकत्वादि न प्रातिभासिकमित्याहुः । नच तथापि मूलाविद्यानिवर्तकब्रह्मज्ञानाव्यवहितपूर्ववृत्तिप्रातिभासिकविशेषसिद्धसाधनमशक्यवारणमिति वाच्यम् । अबाध्यान्तेन ध्वंसब्रह्मान्यविषयकज्ञाना न्यतरजन्यध्वंसप्रतियोग्यज्ञानप्रयुक्तान्यत्वस्य विवक्षितत्वात् । परैश्च भ्रमजनकाज्ञानस्यानिर्वाच्यत्वानभ्युपगमात् उक्तविशेषणस्य तत्साधारण्येपि नक्षतिः । ज्ञाननिवर्त्यत्वरूप मिथ्यात्वसाध्यतायामुक्तान्यतरजन्यध्वंसप्रतियोग्यज्ञानभिन्नत्वे सति तत्प्रयुक्तान्यत्वं पक्षविशेषणं तेन शुक्तिरजताद्यारोपकारणीभूताज्ञानादौ न सिद्धसाधनं । उक्तप्रातिभासिकविशेषप्रयोजकाज्ञानं न ब्रह्मज्ञाननाश्यं तदसमानविषयक-

त्वात् । किंतु जीवेशभेदाद्यनाद्यन्तरवत् मूलाज्ञाननाशनाश्यमेव । यत्तु शुद्धब्रह्म विषयो नेति मते वियदादेरपि ब्रह्मप्रमान्यबाध्यत्वात्पक्षालाभ इति । तन्न तन्मते उपहितब्रह्मविषयकज्ञानस्यैव ब्रह्मप्रमातिरिक्तत्वेन विवक्षिततया तदबाध्यत्वस्य वियदादिसाधारणत्वात् । सप्रकारकज्ञानाबाध्यत्वं तु न विवक्षणीयं । सोयमिति तत्त्वे दन्त्वोपलक्षितनिर्विकल्पकधीबाध्ये नायं स इत्यादिभ्रमसिद्धभेदेपि सत्त्वात् । वस्तुतस्तु जीवत्वब्रह्मत्वाद्युपलक्षितब्रह्म विषयकज्ञानाबाध्यत्वमेवाबाध्यान्तेन विवक्षणीयं । तच्च जीवत्वब्रह्मत्वाद्युपलक्षितब्रह्मविषयताशून्यधीध्वंसश्चैतदन्यतरजन्यनाशप्रतियोग्यज्ञानप्रयुक्तान्यत्वं । तेन ब्रह्मत्वज्ञानत्वोपलक्षितयोर्भेदस्यापि तदुपलक्षितब्रह्ममात्रविषयकनिर्विकल्पकधीबाध्यत्वात् पूर्वमतेपि तत्र सिद्धसाधनता दुर्वारेति शंकानवकाशः । एतादृशं च ज्ञानं जीवब्रह्मभेदवादिनः तांत्रिकस्य नानुमतं । तथापि उक्तनिरूपितद्वयशून्यविषयताशालिज्ञानं तस्यापि संमतमेव । यदि च ज्ञानमपि स्वप्रागभावध्वंस एवेति मन्यते । तदा ध्वंसपदेन ज्ञानान्यध्वंसो विवक्षणीयः । यद्वा ब्रह्मविषयताशून्यधीजन्यत्व ध्वंसत्वावच्छिन्नजनकतानिरूपितजन्यत्वा न्यतरवन्नाशप्रतियोग्यज्ञानप्रयुक्तान्यत्वमबाध्यान्तेन विवक्षणीयमिति दिक् । यत्तु ब्रह्मप्रमेत्यत्र प्रमापदस्य सप्रकारकयथार्थज्ञानपरत्वे वियदादीनां तदन्यब्रह्मनिर्विकल्पकबाध्यत्वात्पक्षालाभः । सप्रकारकज्ञानमात्रस्य प्रमात्वासंभवश्च । नच प्रत्यक्षादीनां व्यावहारिकप्रमाणत्वेन तज्जन्यज्ञानानामपि व्यावहारिकप्रमात्वमेवेति वाच्यम् । तथात्वे

इयं शुक्तिरस्तीति ज्ञानानामपि ब्रह्मप्रमात्वेन तद्बाध्यशुक्तिरजतादेः पक्षतापत्तौ अंशतः सिद्धसाधनस्य दुष्परिहारत्वापत्तेः। निष्प्रकारकज्ञानपरत्वे तत्त्ववादिनो निष्प्रकारकज्ञानानंगीकारात्तंप्रत्याश्रयासिद्धेः। नैयायिकैरपि ब्रह्मविषयकनिष्प्रकारकज्ञानानंगीकारेण तन्मतेप्याश्रयासिद्ध्यापत्तेः। अतो ब्रह्मविषयकप्रमाभिन्नज्ञानमेव ब्रह्मप्रमेत्यनेन विवक्षितमिति केनचिदुक्तं। तन्न नैयायिकं तत्त्ववादिनं च प्रति विवादे उक्तविशेषणस्यानुपादेयत्वात्। अख्यातिवादे आश्रयासिद्ध्यनवकाशाच्च। तत्त्ववादिशब्देन तांत्रिकानुयायिविवक्षायां नैयायिकरीत्याऽसंगतिरेव। अस्तु वा यथाकथंचित् तथापि प्रमापदस्य भ्रमभिन्नार्थकत्वे ब्रह्मपदवैयर्थ्यं दुर्वारमेव। सिद्धान्ते तु प्रमापदस्यान्याविषयकार्थतया ब्रह्मपदसार्थकता बोध्या॥

इत्यलं पल्लवितेन॥

॥ इति पक्षतावच्छेदकविचारः ॥

श्रीगणेशो जयति ॥ यज्ज्ञानप्रभवात्पूर्वं द्वैतमिथ्यात्वनिश्चयः। सत्यं तत्परमाद्वैतं सदा ध्येयं मुमुक्षुभिः ॥ इदानीं तावद्वेदान्तशास्त्रेषु तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानोत्पादनाय द्वैतमिथ्यात्वं प्रथममुपपादनीयं। तज्ज्ञानं विना उक्तवाक्यजन्यज्ञानासंभवात्। अत एवाद्वैतसिद्धेः द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वात् द्वैतमिथ्यात्वमेव प्रथममुपपादनीयमिति अद्वैतसिद्धौ प्रतिपादितं अतोत्र तदेव प्रतिपाद्यते। नन्विदमयुक्तं अद्वैतसिद्धेः द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वासंभवात्। तथाहि। किं नामात्र तत्पूर्वकत्वं तत्प्रयोज्यत्वंवा तत्साक्षात्कार्यत्वंवा तदुत्तरकालीनत्वं वा आद्ये वह्निज्ञानधूमज्ञानवद्व्याप्यव्यापकभावापन्नज्ञानविषयावा दण्डघटादिवदपेक्ष्यापेक्षकभावापन्नपदार्थविषयावा किंचाद्वैतज्ञानमद्वैतोपलक्षितविषयकं वा तद्विशिष्टविषयकं वा विशिष्टविषयकत्वे तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानस्याज्ञाननिवर्तकत्वाभावात्प्रथममेव स्वीकार्यं तथाचात्र किं नामोपलक्षितत्वं स्वसमानाधिकरण स्वोत्तरकालीन स्वप्रतियोगिकाभाववत्त्वसंबंधेन स्वसंबंधित्वं उक्ताभाववत्त्वरूपविशिष्टंवा भवतु तथाच संबंधसंबंधिभावापन्नपदार्थविषयावा विशेषणविशेष्यभावापन्नपदार्थविषयावा प्रयोज्यत्वमिति विप्रतिपत्तिकोटयः। तत्र न तावदाद्यः वह्निधूमवदद्वैतद्वैतमिथ्यात्वयोः व्याप्यव्यापकभावाभावात् न द्वितीयः दण्डघटादिवद्द्वैतमिथ्यात्वज्ञानाद्वैतनिश्चययोः अपेक्ष्यापेक्षकभावाभावात् घटस्तुदण्डमपेक्षते नैवंमिथ्यात्वनिश्चयं ब्रह्मनिश्चयोपेक्षते न तृतीये प्रथमः संबंधसंबंधिभावाभावात् न तृतीये द्वितीयः अद्वैतपदार्थे द्वैतमिथ्यात्वस्य विशेषणत्वाभावात्। तथाच प्रयोज्यत्वपक्षो निरस्तः। अत एव द्वितीय-

पक्षोपि निरस्तः। केनापि प्रकारेणोक्तनिश्चयद्वयस्य कार्यकारणभावस्य वक्तुमशक्यत्वात् न तृतीयः द्वैतमिथ्यात्वनिश्चयाद्वैतसिद्ध्योः हृदयाद्यवदानादिवत् क्रमाद्यभावात्। तथाच प्रथमविप्रतिपत्तिविषये तृतीयस्य उत्तरकालीत्वपक्षस्याप्यसंभवात् केनापि प्रकारेणाद्वैतनिश्चयस्य द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वासंभवात् महावाक्यजन्यज्ञानजनकत्वं द्वैतमिथ्यात्वज्ञानस्य न संभवतीति चेन्न। अद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वस्योपपादयितुं शक्यत्वात् कथमिति चेदुच्यते। अद्वैतत्वं नाम द्वैताभावोपलक्षितत्वं। तच्च स्वसमानाधिकरण स्वोत्तरकालीन स्वप्रतियोगिकाभाववत्त्वसंबंधेन स्वसंबंधित्वं तथाचाद्वैतसिद्धिः द्वैताभावोपलक्षितनिश्चयः तादृशनिश्चयस्य द्वैताभावविशिष्टबुद्धिः कारणं विशिष्टज्ञानमंतरा उपलक्षितज्ञानासंभवात्। अद्वितीयपदेन द्वैताभावविशिष्टबोध एव प्रथमं जायते स तु यस्मिन् ब्रह्मणि द्वैताभाववत्त्वमवगाहते तस्मिन्नेव द्वैतवत्त्वज्ञानं प्रथममपेक्षते अभावबुद्धेः प्रतियोगिप्रसक्तिपूर्वकत्वात्। प्रसक्तं हि प्रतिषिध्यत इति न्यायात्। न केनापि प्रमाणेन सर्षपादौ मेर्वादिकं प्रतिषेद्धुं शक्यते कस्यापि पुरुषस्य सर्षपविशेष्यकमेरुप्रकारकबुद्ध्यात्मकस्य प्रतियोगिज्ञानस्यानुदयात्। कमुद्दिश्य केन प्रमाणेन प्रतिषेधः क्रियते न केनापीति भावः। अत्र हि प्रतिषेधो वर्तते एकमेवाद्वितीयमित्यादिश्रुत्या मुख्यवृत्त्या ब्रह्मणि द्वैतं निषिध्यते। द्वैतप्रतिषेधकागमप्रमाणादेवाज्ञेनापि ब्रह्मणि द्वैतप्रसक्तिरूहयितुं शक्यते। तथाच ब्रह्मणि द्वैतविशिष्टत्वविषयकबुद्धिमन्तं पुरुषं प्रति एकमेवेत्यादिश्रुत्यात्मकप्रतिषेधः प्रवृत्तः। अत उक्ताभावविशिष्टबुद्धिर्द्वैतवति

ब्रह्मणि द्वैताभावं विषयीकरोति । सैव बुद्धिरुपलक्षितबुद्धौ कारणं सा च बुद्धिर्द्वैतसमानाधिकरण द्वैतसमानकालीन द्वैतप्रतियोगिकाभावविषयिणी । अनया सरण्योक्तबुद्धावभावे द्वैतप्रतियोगिकत्वविषयकत्वे उक्तबुद्धिविषयतया द्वैतेऽभावप्रतियोगित्वमपि अभ्युपगन्तव्यं । एवंचोक्तबुद्धेर्द्वैतसमानाधिकरण द्वैतसमानकालीनाभावप्रतियोगित्वविषयकतया मिथ्यात्वविषयकत्वं अभावविशिष्टबुद्धेस्संभवति । स्वसमानाधिकरण स्वसमानकालीनाभावप्रतियोगित्वस्य मिथ्यात्वरूपत्वात् । उक्तरीत्या मिथ्यात्वविषयकोक्ताभावविशिष्टबुद्धिजन्योपलक्षितबुद्धेः कारणीभूतद्वैतमिथ्यात्वनिश्चयपूर्वकत्वं निर्विवादमित्यवगन्तव्यं । एतेनाद्वैतसिद्धिद्वैतमिथ्यात्वनिश्चययोः कार्यकारणभावसत्त्वात् पूर्वपक्ष्युक्तविप्रतिपत्तिघटकीभूतकार्यत्वस्य पूर्वकत्वस्य संभावयितुं शक्यत्वात् पूर्वपक्ष्युक्तं सर्वमपि निरस्तमिति सूचितं । नन्वेवमपि स्वसमानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वविषयकधीपूर्वकत्वेपि ब्रह्मनिश्चयस्य मिथ्यात्वधीपूर्वकत्वं न संभवति । तथाहि । मिथ्यात्वघटकाभावे स्वसामानाधिकरण्यंनाम स्वविशिष्टवृत्तिमत्त्वं नतु स्वाधिकरणवृत्तिमत्त्वं । यत्र पूर्वं घट आनीतः पश्चात् घटप्रेषणमभूत् तत्र पूर्वं घटाधिकरणत्वं पश्चात्तद्वृत्तिघटाभावः तादृशघटे स्वसमानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वमुभयवादिसिद्धं तदादाय न घटे मिथ्यात्वापादनं शक्यं । इदानीमन्यत्र घटस्य वर्तमानत्वात् पूर्वं तत्रैव स्थितत्वाच्च । मिथ्यात्वस्य स्वविशिष्टवृत्तिमत्त्वघटितत्वे घटे मिथ्यात्ववादिनां साधनात्पूर्वमुक्तमिथ्यात्वस्य केनाप्यस्वीकारात् विशिष्टवृत्तिमत्त्वघटितप्रतियोगित्वसिद्ध्यनन्तरं मिथ्यात्वमुपपादयितुं शक्यते । एवं घटः

स्वविशिष्टं घटदशायां घटाधिकरणं तत्र वृत्तिमान्घटाभावः तत्प्रतियोगित्वं घटे विवक्ष्यते तथाच यस्य यदा यस्य घटस्य वर्तमानत्वाभिमानस्तं प्रति तदानीमेव तत्र घटे अभावप्रतियोगित्वं साधित चेत् घटस्य मिथ्यात्वमनायासेन निर्वहति। सत्यत्वाभ्युपगमे उक्तरीत्या प्रतियोगित्वसाधनासंभवात्। श्रुत्युपकृतानुमानस्याप्रामाण्यमापादयितुमशक्यमित्युक्त विशिष्टवृत्तिमत्त्वघटितमिथ्यात्वं निर्वाच्यम्। तच्च न संभवति। एकमेवेत्यादिश्रुतिजन्यद्वैताभावविशिष्टधियो निषेधबुद्धित्वेन प्रतियोगिप्रसक्तिपूर्वकतया प्रतियोग्यधिकरणेऽभावविषयकत्वेपि प्रतियोगिसत्त्वदशायामेव प्रतियोग्यधिकरणेऽभावविषयकत्वानियमाभावात्। किंच ब्रह्मणि श्रुतिजन्यद्वैतनिषेधज्ञानस्य श्रुतिजन्यद्वैतप्रसक्त्यपेक्षकत्वमेवात्र वक्तुं युक्तं तदपि न संभवति ब्रह्मणः मानान्तरावेद्यत्वात् निषेधबुद्ध्यपेक्षितनिषेध्यप्रसक्तिसमर्पकप्रमाणाभावात् उक्तरीत्या मिथ्यात्वविषयकत्वाभावात् अभावविशिष्टधियोऽद्वैतासिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वं दूरपराहतमेवेति चेन्न। स्वविशिष्टवृत्तिमत्त्वघटितमिथ्यात्वावगाहित्वस्याभावविशिष्टबुद्धौ सुवचत्वात्। तथाहि। अद्वैतश्रुतिस्तावत् पूर्वपक्षकृतसदेवेत्यादिश्रुतिघटकेदंपदार्थभूतद्वैतविशिष्टब्रह्मविशेष्यक द्वैताभावप्रकारकबोधमेव जनयति। तेन निषेधापेक्षितनिषेध्यसमर्पकवाक्यजन्यबोधाविषयीभूत द्वैतवद्ब्रह्मोद्देशेन द्वैताभावविधेयकबोधजनकत्वमेवाद्वैतश्रुतेस्सिद्धं। तस्मात्तादृशश्रुत्या उद्देश्यतावच्छेदकतया द्वैतस्यावगाहनेन एकमित्यादिवाक्यजन्यबोधे द्वैताभावस्योद्देश्यतावच्छेदकीभूतद्वैतकालावच्छिन्नत्वभानेन द्वैतस्य वर्तमानतादशायामेव तत्समानाधिकर-

णतदभावविषयकत्वात् स्वविशिष्टवृत्तिमदभावप्रतियोगित्वरूपमिथ्यात्वावगाहित्वात् अद्वैतश्रुतिजन्योपलक्षितनिश्चयस्य द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वमत्यन्तसमाहितं। नच द्वैतस्योद्देश्यतावच्छेदकत्वेपि विधेयस्य तत्कालावच्छेद्यत्वं न व्युत्पत्तिसिद्धमिति वाच्यं। विधेयावच्छेदककालानवच्छिन्नस्योद्देश्यतावच्छेदकत्वासंभवात्। इतरथा गन्धस्य वर्तमानतादशायां घटे पूर्वकालीनगन्धप्रागभावं उद्देश्यतावच्छेदकत्वेनावगाह्य विधेयत्वेन गन्धमवगाह्य गन्धप्रागभावविशिष्टो घटो गन्धवानित्याकारकं ज्ञानमुत्पद्येत तन्नोत्पद्यते। अत उद्देश्यतावच्छेदकाविधेययोः एककालीनत्वमन्तरा परस्परनिरूपितोद्देश्यतावच्छेदकत्वविधेयत्वयोरसंभवात् उद्देश्यतावच्छेदकत्वं विधेयकालावच्छिन्नत्वज्ञापकं। अतोत्र द्वैते द्वैताभावनिष्ठविधेयतानिरूपितोद्देश्यतावच्छेदकत्वदर्शनेन तत्र तत्कालावच्छेद्यत्वमानुमानिकमिति सिद्धं। अनुमानप्रकारस्तु पक्षसाध्यहेतुभेदेन द्विविधः। तथाहि द्वैतं द्वैताभावावच्छेदककालावच्छिन्नं द्वैताभावनिष्ठविधेयतानिरूपितोद्देश्यतावच्छेदकत्वात् यद्यन्निष्ठविधेयतानिरूपितोद्देश्यतावच्छेदकं तत्तदवच्छेदककालावच्छिन्नं यथासुखकालावच्छिन्नं धनं। एवं द्वैताभावः द्वैतकालावच्छिन्नः द्वैतनिष्ठावच्छेदकतानिरूपकद्वैतवद्ब्रह्मनिष्ठोद्देश्यतानिरूपितविधेयत्वाश्रयत्वात् यो यन्निष्ठावच्छेदकतानिरूपकोद्देश्यतानिरूपितविधेयत्वाश्रयः स तत्कालावच्छिन्नः यथा धननिष्ठावच्छेदकतानिरूपकधनिनिष्ठोद्देश्यतानिरूपितविधेयताश्रयस्सुखादिः धनकालावच्छिन्न इति। अत्र पक्षसाध्यभेद स्स्वयमूहनीयः। नन्वेवमपि द्वैतस्य द्वैताभावोद्देश्यतावच्छेदकत्वं कथं सदेवेति

एकमेवेति च वाक्ययोरेकवाक्यत्वमंगीकृत्य द्वितीयभेद द्वैततादात्म्योभयावच्छिन्न सदुद्देश्यकाग्रकालसत्त्वविधेयकबोधजनकत्वस्वीकारस्यावश्यकत्वात् द्वैतस्याग्रकालसत्त्वनिरूपितोद्देश्यतावच्छेदककोटिप्रविष्टत्वेपि उक्ताभावोद्देश्यता वच्छेदकत्वाभावात्। अतः तत्कालावच्छिन्नत्वस्योक्ताभावे वक्तुमशक्यत्वात् तादृशाभावनिश्चयस्योक्तरीत्या द्वैतमिथ्यात्वानवगाहितयाऽद्वैतसिद्धे द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वमशक्यापादनं । नच सदेवेत्यादिवाक्यस्य द्वैतविशिष्टे अग्रकालसत्त्वविधेयकबोधजनकत्वं एकमेवेत्यादिवाक्यस्य द्वैतविशिष्टे द्वैताभावविधेयकबोधजनकत्वं च स्वीक्रियते। तेन द्वैताभावांशे द्वैतस्योद्देश्यतावच्छेदकत्वादुक्ताभावविशिष्टधियः उक्तरीत्या मिथ्यात्वविषयकत्वेनाद्वैतसिद्धेः द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वमुपपादयितुं शक्यत इति वाच्यं सदेव सौम्येदमग्रआसीत् एकमेवाद्वितीयं इत्यादिवाक्ययोरेकवाक्यत्वाभावप्रसंगात्। उक्तवाक्ययोः भिन्नपदार्थविधायकत्वात्। उक्ताभावधियः मिथ्यात्वविषयकत्वसंपादनार्थं उपक्रमोपसंहारादिपर्यालोचनया एकार्थबोधजनकत्वसंभवेन वाक्यद्वयस्य भिन्नभिन्नार्थविधायकत्वरूपभिन्नवाक्यत्वस्य वक्तुमयुक्तत्वात्। संभवत्येकवाक्यत्वे भिन्नवाक्यत्वमन्याय्यमिति न्यायात्। अतो गौरवापादकवाक्यभेददोषप्रसक्त्या एकमेवेति वाक्यस्य प्रत्येकं द्वैतविशिष्टोद्देशेन द्वैताभावविधेयकत्वं न संभवतीति चेन्न। सदेवेत्यादिवाक्य द्वयस्य एकवाक्यत्वासंभवेन भिन्नवाक्यत्वस्येष्टत्वात्। वेदान्तवाक्यानां एकमेवेत्यादीनां स्वप्रकाशचैतन्यमात्रतात्पर्यकत्वाभावात् अनर्थनिवृत्तौ तात्पर्यस्यावश्यकत्वेनानर्थस्य मिथ्या-

त्वप्रदर्शनं विना उक्तनिवृत्तिबोधकत्वासंभवेन उपक्रमोपसंहारबलादुत्तरवाक्यस्य पूर्ववाक्यबोधितद्वैतविशिष्टे द्वैताभावबोधकत्वेन वाक्यभेदो न दोषावहः । अत एव दर्शपूर्णमाससामनहोमादिविधायकवाक्येषु मीमांसकैः वाक्यभेदः स्वीकृतः । एकवाक्यत्वं च भिन्नप्रतीतिविषयानेकमुख्यविशेष्यरहितत्वसमानाधिकरणान्वीयमानपदार्थान्वयाभावप्रयुक्ताकांक्षा निवृत्तिशून्यत्वं। प्रकृते सदेवेति एकमेवेति वाक्यानां उक्तैकवाक्यत्वघटकीभूतविशेषणस्य सत्त्वेपि विशेष्याभावेन तत्प्रयुक्तविशिष्टाभावसत्त्वादेकवाक्यत्वासंभवेन वाक्यभेदस्स्वीकरणीयः। एकवाक्यत्वसंभवस्थल एव वाक्यभेदस्य दोषत्वं संभवत्येकवाक्यत्वे भिन्नवाक्यत्वस्यान्याय्यत्वादित्युक्तत्वात् । अन्यथा सर्वत्र वाक्यभेदः दोषावहस्स्यादिति अग्रकालसत्त्वविधेयक द्वैताभावविधेयकवाक्ययोर्भिन्नवाक्यत्वमिष्टमेव । नन्वेवमपि एकमेवेति वाक्यजन्यबोधस्य द्वैतविशिष्टविशेष्यकत्व द्वैताभावप्रकारकत्वे नसंभवतः । स्वविरोधिधर्मितावच्छेदककस्वप्रकारकज्ञानत्वरूपाहार्यत्वस्य परोक्षेऽनभ्युपगमात् वह्निधर्मितावच्छेदककवन्ह्यभावप्रकारकस्य वह्निमान्पर्वतो वन्ह्यभाववानित्याकारकस्य यदाऽऽहार्यत्वं तदा प्रकृतेपि द्वैतधर्मितावच्छेदककस्य द्वैताभावप्रकारकस्य द्वैतवद्ब्रह्म द्वैताभाववदित्याकारकस्याहार्यत्वं स्वयमापततीति उक्तवाक्यजन्यज्ञानस्योक्ताकारकत्वासंभवेन द्वैतस्योद्देश्यतावच्छेदकत्वानवगाहनात् तत्प्रयुक्तस्वविशिष्टवृत्तिमत्त्वादिघटितमिथ्यात्वस्य द्वैते निर्वक्तुमशक्यत्वात् निरुक्तवाक्यजन्याद्वैतासिद्धेः द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वं न संभवतीति चेन्न । उक्तरीत्या प्रकृतवाक्यजन्यज्ञानविषयीभूतस्य धर्मितावच्छेदकस्य प्रकारस्य च परस्परविरोधाभावात् स्ववि-

रोधिधर्मितावच्छेदककस्वप्रकारकत्वरूपाहार्यत्वस्योक्तज्ञानेऽसंभवात्। नच वह्नितदभावयोरिव द्वैततदभावयोर्विरोधो दर्शित इति वाच्यं। भावानवबोधात्। तथाहि। प्रतियोग्यभावयोः परस्परासामानाधिकरण्यमेव स्वरूपतो विरोधः आहार्यत्वघटकीभूतविरोधस्तु नोक्तविरोधनिबन्धनः। किंतु उद्देश्यविधेयस्थलेऽभावस्य विधेयत्वे उद्देश्यतावच्छेदकतावच्छेदकस्य विधेयभूताभावप्रतियोगितावच्छेदकस्य च भेदाभाव एव विरोधप्रयोजकः। अतस्तन्निबन्धन एवाहार्यत्वघटकविरोधः। अन्यथा द्रव्यत्वेन पटस्योद्देश्यतावच्छेदकत्वमवगाहमानं विधेयत्वेन द्रव्यत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावं चावगाहमानं यज्ज्ञानं द्रव्यवान्देशो द्रव्याभाववानित्याकारकं तस्याहार्यत्वं न स्यात्। आहार्यत्वघटकविरोधप्रयोजकस्य परस्परासामानाधिकरण्यरूपविरोधस्याभावात्। ततो वह्निमान्पर्वतो वह्न्यभाववानित्यादावपि उक्तधर्मैक्यस्य विरोधप्रयोजकस्य सत्त्वादाहार्यत्वमवगन्तव्यं। प्रकृते तु यथा द्रव्यत्वेन वह्न्यवगाहिनो वह्नित्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावरूपविधेयावगाहिनः द्रव्यवान्पर्वतो वह्न्यभाववानित्याकारकज्ञानस्याहार्यत्वं न स्वीक्रियते तथैव प्रकृतेपि न स्वीक्रियते। नच तत्र धर्मभेदसत्त्वेपि प्रकृते भेदासत्त्वाद्विरोधावगाहित्वेनाहार्यत्वमस्त्विति वाच्यं। प्रकृतेपि भिन्नधर्मितावच्छेदकतावच्छेदकक भिन्नप्रतियोगितावच्छेदककज्ञानस्यैव एकमेवेत्यादिवाक्येनोत्पत्तिस्वीकारात् इदंपदस्य दृश्यत्वविशिष्टद्वैतविशिष्टब्रह्मरूपार्थपरत्वस्याद्वितीयपदस्यात्मभिन्नत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावपरत्वस्यचांगीकारात्। तथाचोक्तविरोधाभावेनोक्तवाक्यजन्यज्ञानस्याहार्यत्वानुपपत्त्या ऽद्वैतसिद्धेर्नद्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वविरह इत्यलं पल्लवितेन ॥ ७ ॥

The Index of Technicalities With their explanations used in THE ADVAITADEEPIKA.

Anumàna (Inference) is a thing by which the existence of another thing in a place is determined or proved. In this inference, that by which the existence of a thing is proved is termed *Hethu* (reason or cause); that in which the existence of a thing is proved is termed *Sâdhya* (demonstration or proof). Example:—*Parvatho vanhiman dhôômat.* The mountain is fiery for it smokes. Here, *Smoke* (Dhooma) is Hethu, *mountain* (Parvatha) is *Paksha* and *fire* (Vanhi) is *Sádhya.*

In this inference, Paksha and Pakshaviseshana (attribute to Paksha or the term depicting the quality of Paksha) should be admitted by the disputants. Example ;—*Blue mountain is fiery.* Here *Blue mountain* is *Paksha* and *blueness* is attribute to *Paksha.* The blueness of the mountain is admitted by both the parties.

If *Pakshaviseshana* be denied by one of the parties, there will arise the *Dôsha* (fault) termed *Anyatarasiddhi* (admitted only by one of the two *i. e.* denied by the other), to *Anumana.*

If *Pakshaviseshana* be denied by both the parties, there will arise the fault *Asrayasiddhi* (leaning or depending on none), to *Anumana.*

Example:—*The son of a barren woman is clever.* Here, the attribute *son-ness* is denied by both the parties. So also in the example "*The horns of a hare.*"

Thus if *Sâdhya* (demonstration) be denied everywhere by both the parties the fault termed *Sâdhyáprasiddhi*, and if *Hethu* be denied the fault *Sadhanaprasiddhi* will arise to *Anumàna.*

Example :—*There is golden fire in the mountain for there is such smoke.* Here, *such fire* and *such smoke* are denied by both the parties, the faults Sadhyaprasiddhi and Sadhanaprasiddhi will arise to *Anumàna.*

If *Hethu* exist where there is no *Sàdhya*, the fault termed *Sádharànyam* or *Vyabhicharam* (deviation or going astray) will arise to *Hethu.* If *Hethu* be not found where there is *Sàdhya*, there will arise the fault termed *Asàdhâranyam* to *Hethu.*

Example :—*Mountain must be fiery for it has water.* As water is found in a deep ditch where there is no fire; the fault *Vyabbichara* will arise to *water* (which is *Hethu*); and as no water is found in a mountain where there is fire, the fault *Asàdharanyam* will arise to *water* (*Hethu*). In the place where there is *Sàdhya* and in the place where is no *Sàdhya*, as there is no *Hethu*, the fault *Anupasamhàra* (Non-exclusiveness) will arise to *Hethu.*

Example:—In the world all things are non-eternal for they are perceptable. Here the place where Sàdhya exists, should be in *Ghata* (jar), etc. Because

where the existence of *Sàdhya* is doubtful, that is *Paksha*; and as the doubt of non-eternity or perishableness arises in all things, *all things* become included in *Paksha*. As it is not certain where *Sàdhya* or non-existence of *Sàdhya* is, the fault *Anupasamhàra* will arise to *Hethu*. If *Hethu* be not favorable to *Sádhya* and if it be favorable to the existence of *Sadhyábháva*, that *Hethu* is said to be *Viruddha* (opposition) to *Sádhya*. *Example* :—*Sound is eternal for it is created*.

Creation is in favor of mortality, the fault *Viruddha* will arise to *Hethu* i. e. *creation*.

When one *Hethu* is made use of in accomplishing a *Sadhya*, if another *Hethu* be found in favor of proving the non-existence of that *Sadhya*, the fault *Prathipaksha* (reversity) will arise to the first *Hethu*.

Example :—*Sabda* (sound) *is eternal for it is audible*. Here, as there is a *Hethu* i. e. *creation* to establish the perishableness to the sound, the fault *Prathipaksha* will arise to the first *Hethu*.

If certainity arise by some other *Pramana* that there is no *Sadhya* in *Paksha*, the fault *Bâdham* (futility) will arise to that *Hethu*.

If *Hethu* be not in favor of *Sádhya* i. e. even if *Sádhya* cannot be accomplished by that *Hethu*, if it is not in opposition with *Hethu*, that Hethu is called *Aprayojaka*. If *Paksha* be devoid of that, which is in favor of the existence of *Sadhya*, that is termed *Upadhi* (indispensable condition).

In the Advaita (Non-dualistic) Philosophy, Jagat (Universe) is said to be *Mithya*. Mithya means that which exists in phenomenon but not in reality. On looking at a pearl-oyster, we at first mistake it for silver on account of the whiteness of silver appearing in it, and in reality there is no silver in pearl-oyster. In the same manner, the Universe seeming to exist in Omnipresent Brahmam does not exist in reality, is the essence of the term Mithya. We should cite *Pramana* (authority) to convince those that affirm that the Universe is not *Mithya*. That which gives a definite conclusion in a disputed point is called *Pramana*. Pramana is of three kinds:-(1) *Pratyaksha* (Sensuous perception) (2) *Anumâna* (Right knowledge obtained by a process of inference) and (3) *Subda* (here *Veda*).

If a doubt arise in a thing established by *Pratyaksha* and *Sabda* whether it may be thus or otherwise, that which radically clears off that doubt is termed *Anumàna*. Though the Universe is said to be *Mithya by Sruti* (Veda), until it is established by *Anumana* this doubt will not disappear. *Anumana* is cited by the ancients to establish the unreality to the universe. This *Anumana* is fully discussed in the *Advaitasiddhi* and other works. Having selected the important ones from such standard works, this small treatise called *Advaitadîpika* was composed.

ADVAITADEEPIKA.

Mithyatvam means *Kalpitatvarûpam* i. e. the non-existence of a thing in reality in the place in which it seems to exist. This Mithyatvam is said to be of five kinds by the ancients.

I. *Sadasadvilukshnatvam Mithyatvam. Jagadsadvilakshanam* means the universe is different from the object that does not attain *Nivartti* at any time. *Jagadasadvilakshanam* means the universe is different from object that does not exist at any time. *Vilakshanam* means that which is of a different nature. *Nivartti* means that which exists for some time and then it is not in reality. *Sat* is that, which exists for ever, in the past, present and future. *Asat* is that, which has no existence whatever.

If we say that the Universe is neither *Sat* nor *Asat*, we deny the meaning what we already said, the fault *Vyahati* will arise.

If we say that the universe is not *Sat*, it means the Universe is *Asat*; and if we say that the Universe is not Asat, it means the Universe is *Sat*; and hence the denial of the meaning what we already said. Therefore the right meaning is,- that *Sat* means that which has no *Niwartti* at any time and *Asat* means that which is not knowable on account of its non-existence. Now, if we say that the universe is not *Sat*, it does not mean that the universe is *Asat*.

Therefore we have to say that the universe is different from *Sat* and *Asat*. In this case, that for an object the universe, different from *Sat* and *Asat*, there arises *Pratîti* (Intelligibility); and hence if we say that Jagat is Asadvilakshanam, no kind of fault arises.

Jagat should become *Mithya* as it appears i. e. as it is an object of perception. In this *Anumana*; *Jagat* is *Paksha, as it appears* is *Hethu*. The silver appearing in the pearl-oyster is admitted to be *Mithya* by both the parties, and hence included in Jagat which is *Paksha* in this instance. By including a thing admitted by both the parties, in Paksha, the fault *Siddhasadhana* arises to *Paksha*. Therefore leaving this aside, we shall now say :

"*Jagat*, that which does not attain Nivartti by any other knowledge than Brahmaprama (the right notion or conception of Brahmam), Sattadatmyam (that which is different from Asat), and that which is different from Brahmam" *is Mithya, as it appears*.

The knowledge of silver appearing in pearl-oyster vanishes when we understand "*This is pearl-oyster*." To understand this, Brahmaprama is not necessary. In this inference, the silver of pearl-oyster is not included in *Paksha*. As Jagat attains Nivartti by Brahmaprama itself, it becomes included in *Paksha*. It may now be asked, why should the attribute " that does not attain Nivartti by any other knowledge than Brahmaprama " be added to

Jagat (Paksha), and not the attribute "that does attain Nivartti by Brahmaprama" to Jagat (Paksha)? Our answer is, our opponents who say that Jagat is not Mithya, do not admit that Jagat attains Nivartti by Brahmaprama. Therefore the fault *Anyatarâsiddhi* arises to the attribute "that does attain Nivartti by Brahmaprama." Therefore we should say, "Jagat does not attain Nivartti by any other *Pràma* than *Brahmaprama*." In this case, the said fault did not arise.

The Advaiti Philosopher in whose opinion Jagat is *Mithya*, says, that Jagat does not attain Nivartti by any other knowledge than Brahmaprama; and whereas his opponent in whose opinion Jagat is *Satya* (real), says, that Jagat does not attain Nivartti by anything what-soever. Therefore the attribute "that does not attain Nivartti by any other Prama than Brahmaprama" is admitted by both the parties and hence the fault *Anyatarasiddhi* does not arise.

Now let us meet another argument. *i. e.*, Brahmam is *Kshanikam i. e.*, Brahmam is transitory. This "Kshanikatvam" (lasting only a few moments) the false assumption in Brahmam by error, is also included in *Paksha*. Because by the very Brahmaprama *i. e.*, "Brahmam is not Kshanikam" that Kshanikatvam attains Nivartti, and it has become a thing that does not attain Nivartti by any other knowledge than Brahmaprama. As both

parties admit Mithyatvam in that Kshanikatvam, the fault *Siddhasadhana* arises. Having rejected the attribute "that does not attain Nivartti by any other knowledge than Brahmaprama" if we use the attribute "that does not attain Nivartti by Saprakarakaprama" "*Kshanikatvam*" Kalpitam in Brahmam attains Nivartti by Saprakarakaprama "Brahmam is not Kshanikam," that Kshanikatvam is not included in *Paksha*. Without using the epithet Sattadatmyam (having a form that does not attain Nivartti at any time) as Pakshavisesbana, if we say Jagat that does not attain Nivartti by Saprakarakaprama is Mithya, the fault *Bâdham* will arise. Because for *Thuchcham* (that which has no existence at any time, *as* :— the horns of a hare), as no room is allotted in Asadvilakshanam in Sadasadvilakshanamithyatvam, the above said epithet Sattadatmyam was inserted. Without inserting the epithet "different from Brahmam" in Paksha, if we say "the thing that does not attain Nivartti by Saprakarakaprama and which has Sattadatmyam is Mithya," even Brahmam admitted to be real by both the parties will be included in Paksha and the fault *Bâdha* will arise. For that reason, "the epithet different from Brahmam" was inserted. Even though this epithet was used, Brahmam is not excluded from *Paksha*.

The false notion that Brahmam is Brahmabhinnam (different from Brahmam), may arise in

Brahmam by Kalpitam. Then whatever *Satta* (existence) is in Brahmam the same *Satta* should also be found in Brahmabhinnam. If so, Brahmam will not be included in Paksha. Brahmam has *Satta* that does not attain Nivartti at any time. By knowing that Brahmam is not Brahmabhinnam, Brahmabhedam, Kalpitam in *Brahmam* attains Nivartti and hence no such *Satta* in Brihmabhedam as is in Brahmam. We shall now cease discussing about the epithet *Sattadatmyam* as it was solely inserted to differentiate *Thuchcha* from *Paksha*. *Ohidbhinnam* i. e. the epithet "different from Brahmam" itself, excludes *Thuchcha* from *Paksha*. Because in *Thuchcham* there is *Brahmabehdam*. There is *Vyavaharikasatta* in that *Bheda*. Thuchcham has not any kind of *Satta*. Therefore, before we explain the epithet "different from Brahmam" is equal to "equal Satta to Brahmasatta" the epithet Sattadatmyam was inserted. Now, this epithet may as well be dispensed with.

Jagat is Mithya, as it appears. Whatever thing appears, it is Mithya, as the silver in pearl-oyster. Jagat appears as *Gha'a* (Jar), *Pata* (cloth) &c. In this *Anumana*, *Jagat* is *Paksha*, and *Mithya* is *Sadhya*. *Jagat* should become *Mithya*.

II. *Second Mithyatvam. The non-existence of a thing in reality, where the thing seems to exhist; or*

devoid of form in connection with space and time. This Mithyatvam comes to the Jagat. The place where Jagat is known to exist, is Brahmam. As there is no Jagat in Brahmam, the *Abhava* (non-existence) of Jagat must not attain Nivartti at any time or must attain Nivartti on acquiring Brahmagnana. The first argument is not right. In Advaita the existence of one permanent entity only is admitted and whereas we have now to admit the existence of two entities namely *Brahmam* and *the Abhava of Jagat*; and hence it is not right.

The second argument also is not right. If the non-existence of Jagat attain Nivartti on acquiring *Brahmagnana,* the Jagat should become real. If the non-existence of the thing disappear, the thing will have its existence. If it be asked how will second Mithyatvam (devoid of form in connection with space and time) will happen, the answer is "the non-existence of Jagat does not attain Nivartti at any time," or in other words, the non-existence of Jagat is never understood by the knowledge not to exist.

By *Nivartti* we mean "the negation of existence or terminable to the mental vision." But it is Bra-h mam itself. Therefore the entity that does not attain Nivartti at any time, is not two-fold, but only one.

Though thus said, this Mithyatvam does not occur. The non-existence of Jagat should be either owing to its void of form in connection with space and time or void of form that does not attain Nivartti at any time. The first argument is not right. If void of form in connection with space and time, there should be no creation of Jagat. In the second argument the fault Anyonyasrayam (mutual dependence) arises. The non-existence by way of Pâramarthika, of one-self in the place where one is known to exist is Mithyatvam. Paramarthikam means the existence in reality of oneself in the place where one is known to exist.

To know what Paramarthikam is, we must know what the said Mithyatvam is and *Vice versa*. Because the non-existence of Jagat by way of Paramarthikam is Mithyatvam. Paramarthikam means the non-existence of the said Mithyatvam. Therefore in the body of Mithyatvam the Paramarthikam is contained and *Vice Versa*. And so, to know what Paramarthikam is, we should know what Mithyatvam is; and to know what Mithyatvam is, we should know what Paramarthikam is.

By the very reason of having *Rûpa* (form), we admit non-existence to Jagat, as to its analogy "silver in pearl-oyster,"

That "Abhavam by way of form" in a place where the thing is known to exist, is called Mithyatvam.

The said Mithyatvam is the cause for "the horns of a hare, &c" becoming *Asat.* If this kind of Mithyatvam be applied to Jagat, Jagat should become *Asat.* There are no other causes than the Mithyatvam cited for "the horns of a hare, &c." becoming *Asat.* As there is no other Asatvam than the said Mithyatvam, Jagat should become Mithya. *Avāchyatvam* (indescribability) we call *Asatvam.*

Objection. Jagat has Vachyatvam and hence Jagat will not become Asatvam.

Answer. As the terms Asat and Mithya give the same meaning, by Asat we do not mean indescribable by any term whatsoever. Such things as the horns of a hare etc. are called by the term Asat and hence we can't say Avachyatvam = Asatvam. प्रतीत्यविषयत्वम् (unknowability to the knowledge) we call Asatvam.

Objection Jagat is an object of perception and hence Asatvam will not come to Jagat. The good and bad deeds of men are not the objects known to knowledge and they should also become Asat.

Answer. We can't altogether reject that Asat has no knowledge whatsoever. Even Asat is known to knowledge. Asat may mean that which not known to exist anywhere. The horns of a hare, etc., do not exist anywhere.

Objection. As Jagat is known to exist in all places, Jagat will not become Asat.

Answer. Even object devoid of form may have its source.

Objection. Then, you contradict the ancients who have said " that the silver appearing in pearl-oyster is to be rejected as it has no form that does not attain Nivartti at any time."

Answer. It means, that as for silver appearing in pearl-oyster by way of Prâthibhâsika, as having the form of silver found in bazar, it is to be rejected on account of its form.

Objection. If this kind of Mithyatvam be said, Jagat exists no where and its Abhava (non-existence) exists everywhere. Ether though real, has no existence anywhere; and in the same manner why not Jagat be real without existing anywhere and why should it be Kalpitam?

Answer. The non-existence of the thing in the place where it is known to exist, we call Mithyatvam. Jagat does not exist in reality as Akâsa (ether) is. As ether has no place of existence, there is no non existence for it in the place where it exists.

As Jagat has a place of existence as you say, if it does not exist in the place where it is known to exist, Jagat should become Kalpitam.

Objection. Though thus said, Jagat will not become Mithya. Granting that Jagat is real, it may exist in a place by a certain connection and it may be absent in the same place by some other connection.

Answer. The existence of a thing in a place by a certain connection and the absence of the same in that place by the same connection we call Mithyatvam. If a thing exist in a place by some connection and if it does not exist in the same place by the same connection, it should become Mithya.

Objection. Though thus said, Jagat will not become Mithya. Even real things may exist in some form and may not exist in some other form.

Answer. A thing which is known to exist by some form and if it does not exist by the same form, we call it Mithyatvam.

Objection. Then, Vyahati will arise. By the same form, the non-existence of a thing will never happen in the place where it exists. If so, *Ghata* and *Ghatabhava* should be in the same place. If Jagat be said to exist in Brahmam by a certain connection and if Jagat be said not to exist in Brahmam by some other connection it will not be opposed to reason and knowledge.

Answer. A thing with some *Satta* is opposed to the Abhava of the same thing with the same *Satta.* Thus if we say with what satta the thing exists, the Abhava of that substance has the same *Satta*, it is opposed to knowledge. Jagat and its Abhava have not the same *Satta.* Therefore Jagat may exist in Brahmam by way of Vyâvahârika and it is not in Pâramârthika.

Objection. In the same way as the Jagat is said to be by Vyavaharika in Brahmam and not by Paramarthika, Brahmam may also exist in Jagat by way of Vyavaharika and may not exist in Jagat by Paramarthika.

Answer. If so, Brahmam also should become Mithya. By Sruti स एव अधस्तात् Brahmam is said to be Omnipresent. We have to say that the Abhava of the thing exists in the place where the thing exists. Brahmam is void of any attribute and now we have to predicate it of its non-existence. We have to admit the Abhavam by way of Paramarthika to Brahmam, to exist in Jagat by way of Vyavaharika; and it is absurd.

Objection. Then, you contradict the *Sruti* सत्यम् ज्ञानम् अनन्तम ब्रह्मम्

Answer. When we say "Brahmam is void of Satyam," we admit *Mithyatvabhavam Satyatvam* (truthfulness void of Mithyatvam) is *Brahmam.* Thus, we say there are no *Bhávadharmàs* (existences of attributes) in Brahmam. The sum total of *Abhàvadharmás* (non existences of attributes) or fasciculus of negations; we call Brahmam. When we say "Brahmam Swaprakasam (self-luminous);" we do not mean "Brahmam with attribute self-luminosity." The non-existence of the attribute *Aswaprakasatvam* (quality of not-self-luminosity) is Brahmam. When Srutis predicate नित्य (eternal),

सत्य (truth), अनन्त (endlessness), विभु (Omnipresent), स्वप्रकाश (self-illumination), all these are taken as negations. *Eternal* signifies that it is not non-eternal, *Truth* signifies that it is not untrue, *knowledge* that it is not ignorance, and so on Therefore, by the second Mithyatnam, we have proved that Jagat only seems to exist in Brahmam, but in truth Jagat does not exist.

III. *Third Mithyàtvam.*

That the existence of Jagat in Brahmam disappears on acquiring the knowledge of Brahmam is the Third Mithyátvam.

Objection. Of knowledges arising in Atman, the first knowledge is destroyed by the second. So, the first knowledge should become Mithya.

But, in the second knowledge, the first knowledge should be Kalpitam. The pot destroyed by the stick is not Mithya as it is not destroyed by knowledge.

Answer. We should say Mithya is either the thing that becomes destroyed having the class ज्ञानत्वम् Gnânatvam for its Nimitta (Instrumental) cause, or the thing which becomes destroyed by the knowledge as its Upàdàna (material) cause. The pot that was destroyed by the stick, has Agnâna which is destroyed by knowledge, as the material cause, the pot may become *Mithya.*

The knowledge arising in Atman is not destroyed by the knowledge having the class Gnánatvam as its cause. Therefore the first knowledge need not be Kalpitam in the second knowledge. Therefore knowledge of the existence of Jagat in Brahmam, is destroyed on acquiring the knowledge of Brahmam; in other words, *Avidya* (Nescience) which is the cause for the false existence of the universe in Brahmam, becomes destroyed by knowledge.

IV. *Fourth Mithyatvam.*

To think that the universe exists in Brahmam where it is not in reality, is the Fourth Mithyatvam.

Objection. By Sruti असदेवेदमग्रआसीत् (*Asat* existed in the beginning of creation), as Asat was seen to exist in the beginning of creation, why not Asat become Mithya?

Answer. This *Vedic* passage should be interpreted thus:—In the beginning of creation that "Sat was there" is not.

Conclusion. The universe exists in Brahmam, by way of *Vyavaharika* (relative condition) only, but not in reality.

V. *Fifth Mithyatvam.*

The notion that the universe exists in Brahmam, lasts only till the knowledge of Brahmam is acquired and then it terminates; is the fifth Mithyatvam.

Objection. Are all the above Mithyatvams real or unreal? If real, we have to admit the existence

of two entities *i. e, Brahmam* and *Mithya.* If you say they are Mithya, Jagat should become real. For, if you say that "lie is lie" is not the first thing *lie* true?

Answer. If we say that "untruth is untruth" it does not mean that it is real. As *Drisyatvam* (the power of knowing) which is the cause of Mithya, is in both *i. e*, in "Jagat" and "Jagat is Mithya"; both should become Mithya. All knowable objects are perishable.

Hethuvicharam.

Question. We now ask the argument (Hethu) *Drisyatvam* is of what kind? If you say it means "the power of knowing"; as Brahmam is also knowable, Brahmam may become Mithya.

Answer. By Drisyatvam is meant Vrittivishayatvam. Just as the water of a tank flowing through a channel and spreading over a field attains the shape of a field; so Antahkarana or Manas which is in the form of Thejas or light issuing out through the senses and having permeated all the things outside, attains the shape of those things. The shape formed by Manas *i. e.*, its Parinama or transformation with regard to such things we call *Vritti.*

The connection with such Vritti we call Vrittivishayam. Anthahkarana does not enter in Paroksha (knowledge determined by Veda and reason) by way of operating on Pramanas or organs of perception. Anthahkaranam forms in itself the shape of

such objects. This shape is called Parokshavritti. Being imbued with the form is possessing that form in Paroksha. This kind of Vrittivishayatvam is of no use to Mithyatvam.

Question. Is not Brahmam endowed with Vrittivishayatvam though devoid of Mithyatvam?

Answer. Suddha-Brahmam cannot be understood by knowledge *i. e.*, cannot be grasped by the senses.

Question. Then how does Suddha-Brahmam exist?

Answer. It is consciousness (chit).

Question. Then it should be understood through Pramanas.

Answer. No, It is not cognisable to Pramanas. Suddha-Brahmam is self-existent *i. e.*, self-consciousness. It needs not the conciousness of anything else.

Question. By Sruti आत्मावाअरेद्रष्टव्यः (Atman should be enquired into and meditated), is not Suddha-Brahmam mentioned?

Answer. No, by this Sruti, ज्ञानोपाहितम् ब्रह्मम् (Brahmam having the attribute "knowable by knowledge") ज्ञानविषयम् is mentioned. It is Mithya.

Question. If so, How can Sruti either injoin or prohibit a certain attribute in Brahmam?

Answer. In self-existent Brahmam, why can" Sruti either injoin or prohibit?

Question. As Suddha-Brahmam is mentioned in the saying "Suddham Swaprakasam," Vrittivishayatvam comes to Brahmam.

Answer. We should interpret the above saying "Asuddham Aswaprakásam" (Impure thing is not self-luminous).

Question. We should admit Suddha-Brahmam is ज्ञानविषयम् (knowable by knowledge).

Answer. In conceiving a thing with attribute, you can't say that the actual thing itself has the significance. You must take the thing with its attribute. Though Brahmam with attribute विशेष्यता (knowable by knowledge), can be understood by knowledge, Suddha-Brahmam cannot be understood.

Question. If Vrittivishayatvam with धीत्वम् (one kind of transformation of Antahkarana) be Drisyatvam, in the example Suktirajata there is no *Hethu*. Further, as there is no Vrittivishayatvam in pleasure and pain, the fault "there is no *Hethu*" will arise, in some Pakshas.

Answer. Suktirajata is not Antahkaranavrittivishayam. If Antahkarana should attain the shape of the form of things, it should have the Sannikarsha (combination or connection) of the senses with the objects. The *Indriyasannikarsha* (connection of the senses with the objects) exists in the already existing substances, before knowledge or conception of

the thing arises. As for Suktirajata, there is no Indriyasannikarsha. For, before we conceived Suktirajata, there was no Suktirajatam at all. As Suktirajatam came into existence after our conception of the same, by Avidya, the same Avidya by which Suktirajata came into existence in our conception, takes the shape of Suktirajata. Therefore Suktirajata is the Vrittivishayatvam of Avidya existing in Sukti and not the Vrittivishayatvam of Antahkarana.

Question. Thus, pleasure is perceived by *Sâkshi* in Chaitanya (knowledge). (Brahmam reflecting in Avidya is called *Sakshi*). Pleasure is not cognised by Antahkarana. As the fault Sadhanavaikalya (absence of Hethu) arises in the example, and the fault भागासिद्धिः in pleasure, Antahkaranavrittivishayatvam caused by sound may also be caused by Suktirajata and pleasure.

On hearing the sound "Brahmam," some form in the shape of Brahmam comes to the mind. Brahmam is cognised by the mind, the fault Vyabhichara arises in Brahmam. If you say that such a form is not caused in mind; as Suddhabrahmam is said by Sruti सयोह्वैतत् परमं ब्रह्मवेद (He who understands Suddhabrahmam becomes Brahmam itself), and if you say that उपहितब्रह्मम् (Brahmam with attribute opposed to Suddhabrahmam) is mentioned thereby, it is against Scripture.

To get rid of Avidya arising in Brahmam, we should acquire the knowledge of Brahmam. If Brahmam cannot be conceived by the mind, we can have no knowledge of Brahmam The ignorance arising in an object, can be got rid of only by knowing that object. Knowledge is of three kinds:—Generated by (1) Indriyas, (2) Sabda (Veda) and (3) युक्ति reason or rational considerations.

That which is knowable to knowledge, generated by other than Sabda (*i. e*, generated by Indriyas and reason) we call Drisyatvam. If you say that Suktirajata and pleasure are knowable to the knowledge generated by reason, and as Brahmam is also knowable to the knowledge generated by reason, the fault Vyabhichara will arise in Brahmam. Further, Sri Prakasatmayati in his Vivarana to the Bhashya of Srimat Sankarâchârya to the Vedanta-Sûtras, says that "Suddha Brahmam is knowable by knowledge." Vyabhichara will arise in Brahmam. In the knowledge arising in the Anumana "Tuchcham is not kshanikam as it has no cause"; as Tuchcham is not knowable by knowledge, Vyabhichara arises in Tuchcham.

Answer. We say Gnânavishayatvam known with Sattadatmyam is Drisyatvam. There is no Tadatmyam between Brahmam and Sat, Tadatmyam can exist only between two objects that have भेद and अभेद *i. e.*, difference and non-difference. Hence

no Vyabhichara. Therefore as there is no Tadatmyam of Sat in Tuchcham, we say that no Vyabhichara will arise.

Question. As we do not admit that kind of Sattadatmyam which you Advaitins, advocate, the fault Anyatarasiddhi will arise. In the knowledge सन्घट: there is Sattadatmyam. In the knowledge सद्ब्रह्म Sattadatmyam appears. There arises Vyabhichara in Brahmam. Further, as there is no Sattadatmyam in Sattadatmyam, the fault Bhagasiddhi arises.

Answer. Gnanavishayatvam itself is Drishtivishayatvam to us. There is no Gnanavishayatvam in Brahmam. Whatever Satta exists in knowable object, equal Satta should be in the knowledge caused by that object. Though Brahmam can be understood by knowledge that Satta which exists in Brahmam, is not in knowledge. Therefore there is no Vyabhichara in Brahmam.

Question. Universe is Gnanavishayam and there is the same Satta in universe and in its knowledge. Therefore *Hethu* comes to universe.

Answer. That the object and its knowledge have equal Satta means that by which the object is destroyed and by the same cause the destruction must come to its knowledge also.

Question. If so said, as there is no destruction for universe by Brahmagnana, the fault *Asiddhi* may arise.

Answer. That by which the object is not affected and by the same, its knowledge will not be affected. Therefore, there is no harm in *Drisyatvam* becoming *Hethu.*

Jadatva Hethu Vicharam.

The universe is Mithya as it is *Jadatvam*= Agnanatvam. Gnanatvam means knowledge in conjunction with substance on some occasion. The universe is not knowledge. Just as the knowledge understands a thing; ghata, pata etc., (which form part of the universe) do not understand anything. Therefore Agnanatvam comes to the universe. Brahmam though void of attribute in its Moksha state, when it is in touch with Avidya, it is in conjunction with object. Hence Brahmam is knowledge. As there is no Agnanatvam in Brahmam, there is no Vyabhichara in Brahmam. Gnanam is knowledge in conjunction with substance. As Brahmam is void of any attribute, if it be asked how can there be conjunction with object in it, it may arise in Brahmam by Kalpitam.

Question. Knowledge requires a knower. There can be no food without an eater. In the same manner there can be no knowledge without a knower. If Brahmam is knowledge, who is the knower?

Answer. It is enough if there be a knower on some occasion. It is not necessary that there should

be a knower in all the places. On whatever occasions the knowledge arises, it is not conditional that in place where there is knowledge there should be an object or if there be an object then only there can arise knowledge. Even without an object, knowledge arises by sound, and it should not be said that without an object there is no Pratyaksha. In that case Vyabhichara will arise in the knowledge of Brahmam. Knowledge not generated by senses is not Pratyaksha.

Thus, Ânandabhinnatvam (*i. e.*, different from Ânandam or Bliss) may be called Jadatvam. Brahmam is Ânandam and not Ânandabhinnam.

Question. Sexual enjoyment, which is in connection with the universe, becomes Ânanda but not Ânandabhinnatvam.

Answer. Vishayânandam is Brahmam. It is not included in Paksha *i. e.*, universe.

Question. If Vishayânandam be Brahmam how can there arise creation and destruction in it?

Answer. As there is creation and destruction for the cause that brings the thing to experience, we say there is creation and destruction to Vishayânandam also.

Question. Why not Ânandabhinnatvam and Gnânatvam exist in Brahmam by Kalpitam?

Answer. In Gnânam and Gnânabhinnatvam there should be the same *Sutta*. In Brahmam there is no Jadatvam. There is no fault in Jadatvam becoming Hethu. Therefore the universe is Mithya as it is *Jadatvam*

Parichchinna Hethuvicharam.

The universe is Mithya because it is *Parichchinnam. Parichchinnam* means *that which has a limit.* It is of three kinds:—(1) Absence on some occasions, (2) Absence in some places, and (3) Exclusiveness from certain objects. The universe does not exist in reality and therefore it is of absolute non-existence.

Objection. As Brahmam does not exist everywhere like ether by *Samyogasambandha*, absolute non-existence arises in Brahmam and hence Brahmam may become *Mithya.*

Answer. It means, by relation *Samyoga* absolute non-existence should arise. Brahmam is Omnipresent and hence no non-existence of Brahmam. Thus, *Bhedapratiyogitvam* (existence of a separate counter-entity) may arise in Brahmam by *Kalpitam*, and there is no differentiation of Brahmam with same *Sutta.*

Even this kind of having existence may become *Parichchinnatvam.* When we say that ether is eternal, it means that it exists for a very long time. Therefore *Parichchinnatvam* becomes *Héthu.*

As *ghata* etc., in relation with *Sat* appear separately, they are *Kalpitam* in *Sat*. As the case of Moon in the waves of water, if a thing appear to exist in relation with another thing, that thing is *Kalpitam* in it, is to be admitted. as said by Brahmendrayati in his *Advaita-Brahmasiddhi*.

Objection. You say *Brahmam* is *Sat* and void of form and is covered with *Agnâna* until we obtain *Brahmagnâna*, and it is known by *Veda* only. Then how will Brahmam become evident in relation with such perceivable objects सन्घट: etc ?

Answer. When we say " Ghata is non-eternal," as non-eternity in relation with *ghata* is understood, so also in सन्घट: it is to be admitted that *Satvam* in relation with *ghata* appears.

Objection. Râhu, though devoid of form, is evident when it comes in contact with the Moon. In the same manner why not Brahmam become evident in relation with *Ghata*?

Answer. Why not ether become evident in its relation with sound? Râhu is far off and it is not evident; and as it is in itself black, it may become evident when it comes in contact with the Moon which has white lustre. It does not necessarily follow that *ghata* etc, in relation with *Sat* should not become objects for knowing. Brahmam is *Sat* and it is not covered with Agnâna which is the cause for the universe, but covered with *Agnâna* in

relation with *ghata*. If the idea in relation with *ghata* generated by the senses such as eyes etc., perish, then Brahmam presiding in *ghata* appears.

Objection. How can Brahmam become evident as it is void of form?

Answer. Brahmam, which is to be understood by all senses, though void of form may become evident. Further, an object devoid of form is not evident. Brahmam is not an object. *Veda* says that Brahmam is neither big, small, short nor long. As Brahmam is not encompassed by any of these four, it is not an object and hence it is not evident. Therefore, as universe appears in relation with Brahmam, universe is *Kalpitam* in Brahmam.

Objection. You say *ghata* etc., do not exist in Brahmam as they are made by organs. If they do not exist in Brahmam their abode of existence, it is to deny one's own existence in the place where one is.

Answer. *Ghata* etc, may exist in Brahmam by *Kalpitam* and in truth, their non-existences also may exist in Brahmam.

Objection. If you say that cloth is not in thread, cloth will not become *Mithya*. As both the thread and the cloth are one, it is natural that the absence of one exists in the place where one is.

Answer. The absence of oneself in the place where one is, is *Mithya*. When we say that cloth

is not in thread it means that the cloth is not in Brahmam presiding in thread. Now, cloth becomes *Mithya.*

Objection. As cloth is made of thread, how can cloth be absent in thread?

Answer. The cloth made of thread may be absent in thread.

Objection. If cloth be absent in thread, how can cloth be made of thread?

Answer. In thread, as there is the antecedent non existence of cloth, the cloth may be made of thread and it does not necessarily follow that the cloth should exist in thread. Therefore the *Anumána* cited by Chitsukhâchârya, as detailed above, is to be admitted.

Objection. Universe is *Práthibhàsikam i. e.* like *Suktirajatam* it must exist only when it is thought of. Thus, Brahmam also may become *Mithya* as it is a topic of discussion.

Answer. Universe is not *Prathibhâsikam.* Some effects are produced by water and others and nothing is produced by *Suktirajatam.* If you say that Brahmam also is *Mithya,* there will arise *Sôônyavâda i. e* Atheism.

Objection. Therefore, both Brahmam and Jagat are not *Prâtibhâsikam.* Jagat will not become *Mithya* by *Drisyatvam.* By evident knowledge स्वचट: we arrive at the conclusion that Jagat is not *Mithya.*

Answer The non-existence of *Mithyatvam* is not to be admitted by evident perception. Because in the place where one appears to exist, in that very place, by that very relation, the very non-existence is *Mithyatvam*. The non-existence of non-existence is *Satyatvam* (Reality). It cannot become evident.

Objection In all places all non-existences are not evident. What kind of *Satvam* you admit for Brahmam, the same *Satvam* we admit for the universe also.

Answer If the same *Satvam* be admitted both for Brahmam and Jagat, *Mithyatvam* comes to the Jagat As silver is Kalpitam in pearl-oyster, in saying the *Satta* of pearl-oyster is the *Satta* of silver; so Jagat becomes Kalpitam in Brahmam. *Mithyatvam* alone comes to the Jagat. And so, the Satyatvam opposed to *Mithyatvam* is not of evident perception. *Satyatvam* of evident perception is not opposed to *Mithyatvam*. In inferring *Mithyatvam* to the universe, it is sure that it is not in the least affected by its (*Pratyakha*) evident perception.

In the knowledge इदं रूप्यम् (this is silver) arising in *Shuktirajata*, though there is no real existence for silver *kalpitam* in the nacre, the existence of nacre appears in silver; in the evident object सन्घट: also, the *Satvam* of Brahmam alone appears and there is no separate *Satta* for *Ghata*.

Objection. Then, how can Brahmam devoid of form etc, appear in evident objects?

Answer. Even as the formless time becomes evident, so Brahmam also may appear.

Objection. In "blue jar," the presiding blueness of the jar appears; so in सन्घटः the *Satta* of *Ghata* appears.

Answer. There is blueness in the jar and it appears. In सन्घटः there is no *Satvam* to *Ghata*.

Objection. Then, in the evident object सन्घटः we say the form of *Ghata* is the *Satta* of *Ghata*.

Answer. Even the existence of form does not arise for *Ghata* In the absence of the same attribute there will not arise the same nomenclature. Inconsistent with the existence of form, such conceptions as सन्घटः, सन्पटः will not arise. Even without the same attribute, if the same nomenclature be accepted the genus itself will disappear.

Objection. Such conceptions as सन्घटः etc, arise by the existence of genus *Satta* in *Ghata* etc, by *Samavâyasambandha*.

Answer. In *Abháva* there is no genus *Satta* and hence such conceptions as अभावस्सन् will not arise.

Objection. In *Abhàva*, genus *Satta* exists by परंपरासंबन्ध (successive relation) such as that of being in the same place etc. Hence such conceptions as अभावस्सन् etc, arise. Therefore in the knowledge सन्घटः not the *Satvam* presiding in *Ghata* but *Ghata's Satta* alone appears. Even by a different

relation the conception of the same form should be admitted by the Advaitins. Else, there should not be such expressions as लोहितो घटः, लोहितः स्फटिकः

In लोहितः घटः (the jar is red) the redness appears by relation *Samavâya* (co-inherence) and in लोहितः स्फटिकः (the crystal is red) the redness appears by successive relation. Therefore by different relation the conception of the same form arises

Answer. The Rûpa of Brahmam is *Sat* and hence the expression सत्यं ब्रह्म। In the expression सन्घटः. *Ghata* etc, are known on account of *Sadrùpa* in them and it is not to be admitted that the *Satta* of *Ghata* appears. This *Mithyatvanumanum* is not affected by *Pratyaksha.*

As it is not certain that *Pratyaksha* is authoritative, and as Jagat is said to be Mithya by *Âgama* (Veda), if Pratyaksha be opposed to it, it is no authority.

Objection. *Pratyaksha* is in itself authoritative and there is no need of *Âgama* and *Anumâna* to make sure that it is authoritative. Pratyaksha is mightier than Anumâna and Âgama, as these require the assistance of Pratyaksha. Hence, Anumána and Âgama are less powerful than Pratyaksha. Else, if Anumâna and Âgama be mightier, by their opposition Pratyaksha is no authority. If Pratyaksha be

weak, it will not affect them; Anumâna and Âgama will become mightier. Thus, the fault *Anyônyâsrayam* will arise.

Answer. Pratyaksha will become authoritative only if it not be in opposition with Anumâna and Âgama. Pratyaksha is not self-evident, for, the Moon becomes evident to us of the space of a span, whereas it is said to be of many *Yojanâs* (Yojana = 8 miles) in dimension by the Shastras. In this case Pratyaksha is weakened. As it is opposed to *Shastras* it is no authority. Pratyaksha should not be said to be in the same level with Âgama. Âgama is not at all defective. Âgama does not require the non-opposition of Pratyaksha to establish its own authority. Therefore if Âgama be opposed to Pratyaksha, Pratyaksha will become weak and Pratyaksha cannot oppose the dicta of Âgama. The same is the case of Pratyaksha with regard to Anumâna also.

Objection. Anumâna is affected by *Pratyaksha*. The Anumâna "Fire must be cold for it is an object like water" is affected by Pratyaksha, as the fire is understood to be hot by the touch. When opposed by Pratyaksha, Anumâna is weak. In the above Anumâna, *Sàdhya* is "the absence of heat." Pratyaksha shows in fire itself, the quality of heat useful to *Sàdhya* and it is therefore उपजीव्यम् (subsistence) *i. e.*, it gives the thing required by Anumâna.

When compared with Anumâna, Pratyaksha is mightier as it is Upajeevyam to Anumâna.

Answer. As Pratyaksha gives the things required by Anumâna, it becomes Upajeevyam to Anumâna, and Anumâna may be affected by Pratyaksha. It is not mighty on account of its genus nor can it be said to be so, as it clears the doubt not cleared by Anumâna. Its power is useless.

Objection. Even granting what you say, is not Pratyaksha mighty, as it gives either directly or successively the essential things required by Anumâna and Âgama? In the Anumâna "Ghata is omnipresent for it is an object" the things required are *Sádhya, Paksha and Héthu.* Here, that which shows us Paksha *i. e., Ghata* is the "Pratyaksha of ghata." This Pratyaksham tells us that *ghata* is not omnipresent. So, Anumâna cannot establish against Pratyaksha that "ghata is omnipresent." Hence when an *Upajeevya* and *Upajeevaka* (subsistence and dependent) are in conflict with each other, the former affects the latter. Thus in the Anumàna "The skull of the human head is pure like conch-shell (the outer covering of a kind of worm) for it is a bodily organ," that which establishes the purity in *Sádhya* is the Âgama alone and it becomes Upajeevyam. Nothing can establish the purity but Âgama. Âgama says:—"He who touches the human bone, sinew &c, should bathe in water with the

cloths on" and hence the human skull is impure. But Anumàna advocates purity to the skull, and when these two are in conflict with each other, as Upajeevya is mightier, the impurity advocated by Âgama to the skull, affects the purity advocated by Anumàna. Therefore between Upajeeva and Upajeevaka, it is admitted by all that Upajeeva is mightier. Thus Âgama which advocates Mithyatvam to the universe wants Pratyaksha as Upajeevyam for obtaining the development it expects. Whereas Pratyaksha enunciates *Satvam* for the universe. And in the conflict of these two, as Pratyaksha is mightier by its Upajeevyam, Âgama the advocate of Mithyatvam to the universe becomes affected.

Answer. Even granting your argument; this opposition is unauthoritative and it cannot be applied to *Veda* which is not man-made. Still further, to give up the known meaning and to try to understand a different meaning in the *Veda* is in itself absurd. As regards Anumâna which advocates Mithyátvam to the universe, it is not unauthoritative even if it be opposed to Pratyaksha. Though Pratyaksham is Upájeevyam to Âgama inculcating Mithyátvam to the universe in *Vyâvahârika* state, it is not Upajeevyam to Âgama in *Tatvikam* (Reality). In *Vyâvâhara* condition, Âgama has not the least objection to the universe having Pratyaksha form. Therefore, as there is no conflict between Pratya-

ksha and Âgama; to say that Pratyaksha is opposed to Âgama, is indeed absurd.

Further, Pratyaksha does not become Upajeevyam to Âgama by giving the things it requires. In *Shuktirajata*, to the contrary knowledge "this is not silver," the false conception "this is silver" becomes Upajeevyam as it gives the counter-entity required by the contrary knowledge. *Upajeevyatvam* (the quality of giving things required) should not be said to be favorable to the false conception. The contrary knowledge "this is not silver" becomes affected by the false conception "this is silver."

Objection *Upajeevyatvam* alone, should not be said to be favorable to the *Bâdhakatvam* (the quality of opposing), but that knowledge which is tested, affects the other. The false conception "this is silver" is not tested and the contrary knowledge "this is not silver" is tested by experience. Hence the contrary knowledge affects the false conception.

Answer. Even *Pratyaksha* which obtains *Satvam* to the universe is not tested. Hence it is not opposed to Anumàna and Âgama which inculcate *Mithyatvam* to the universe.

Objection. If Anumána oppose Pratyaksha, the Anumána "the fire is not hot for it is an object" may as well oppose Pratyaksha "the fire is hot"

Answer. As fire is tested with regard to thirst &c, and by experience and as it is supported by

Veda which says "the fire is a remedy against cold" and as it is opposed to Anumàna "the fire is cold" *this tested* Pratyaksha gains supremacy. Thus, when compared with *Veda*, and *tested Pratyaksha*, Pratyaksha is weak.

Objection. If Pratyaksha be weak, *Jaimini suspected this *Arthavâda* (Valedictory passage) of the *Veda*, "Therefore the smoke alone is seen during the day and not the fire," to be unauthoritative as it is opposed to Pratyaksha and said that this doubt could be cleared by † *Gunavâda*, and what Jaimini said, would become absurd. If you say that Pratyaksha is weak when compared with *Veda* and as *Veda* is opposed to Pratyaksha; for such *Vedic* passages "Therefore smoke etc" the doubt of unauthoritativeness will not arise. Even in your *Advaita* religion to avoid opposition to Pratyaksha. you have interpreted the *Sruti* "*Tatvamasi*" for the words *Tat* and *Tvam* to mean *Shuddhachaitanyam*. Pratyaksha will not become unauthoritative if it be opposed to Veda. If Pratyaksha tested by experience etc. go against *Veda*, there will arise no harm. Thus, the Anumâna

---

* Jaimini, is the founder of *Poorva-Mimâmsa* generally known as Mímâmsa, one of the six most ancient Philosophical schools of Aryavarta.

† In the *Veda*, sentences whose purport is either praise or blame are called Arthavada. Arthavada is of three kinds :—1. *Gunavâda*, 2. *Anuvâda* and 3. *Bhuthârthavâda*. An Arthavâda is Gunavada (statement of some quality) if it contradicts some other means of proof. (For further information refer to *Arthasangraha* of Lougâkshi Bhâskara).

discoursed in the light of favorable opinion is not opposed to Pratyaksha. *Drisyatvanumânam* also was discoursed in the light of favorable opinion. Don't you see then that *Mithyatvanumânam* is purposeless? Therefore let there be Drisyatvam to the universe and not Mithyatvam. In this doubt of the purposelessness of Mithyatvam, as there is no favorable opinion *viz*, if there be no Mithyatvam then there will be no Drisyatvam also; the Drisyatvam happens in the *Satyatvam* (Reality) too of the universe.

Answer. If there be no Mithyatvam, then, there will be no Drisyatvam also. Drisyatvam is sensuous perception. Knowledge caused by sensuous perception is no knowledge. Only the connection of the thing to be understood with the knowledge, illumines the object. To say that even the knowledge of *ghata* may illumine *pata* is highly absurd. Even knowledge in combination with object cannot illumine *Sat* (Brahmam). Knowledge in combination with the object cannot arise in the nature of Âtman (Brahmam), or in the quality of Âtman (Brahmam, Self) by any relation whatsoever as *Samyôga, Samavâya* etc. Nor can the relation existing between the contained and the container be said to be the relation between the knowledge and the object. *Vishayavishayibhavam* (contained and the container put together) means *Vishayatvavishayitvam* (the quality

...ntained and the quality of the container put ...ether), and it can exist in one particle only and ... in two, विषयत्वम् (the quality of the contained) ... not be defined.

Objection. What is *Vishayatvam*? Is it ज्ञानजन्य-...ाधारत्वं (the quality of having the result ...erated by knowledge as its basis) or ज्ञानजन्य-...ादिगोचरत्वं (the quality of being grasped by the ...l in negations generated by knowledge) or by ...connection of which with anything what knowledge arises, is that its विषय (object)?

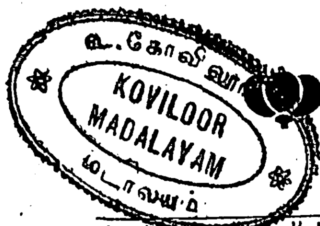
As regards the first, it cannot be said that the ...lt generated by knowledge is ज्ञातता (the qua... of the known thing), you Advaitins do not admit ...wn things. *Ghata* etc., will not be understood ... there will be no room to say that *known ghatas* ... exist. As for the second, it does not exist. ...ause non-existences do not exist in sky etc. As ... the third also, no. Because when *ghatas* etc, ... understood, the sky also is to be understood. If ...e asked how, by connecting which, for instance, ...he Upadána (material cause) sky etc, by connec... *ghata* etc, the knowledge of *ghata* arises by ...ception; that *sky* becomes *Vishaya* for that know...ge of *ghata*.

Answer. Therefore, as there is no known rela...n between knowledge and thing to be understood,

अध्यासिकसंबन्धम् *kalpita* (imaginary) relation on should be admitted. This imaginary relationsh[ip] will not happen to the Universe without causin[g] stress upon it. In the absence of Mithyatvam synonymous with *Anhayaslatvam* even *Drisyatvam* does not happen to the universe. Therefore, by the inference "the universe is Mithya for it is percep-tible" brought into play in the light of favourable opinion, it is pretty certain that the accomplishment of Mithyatvam to the Universe is not impeded.

ERRATA.

Page.	line.	for.	read.
i.	7	*dhôômat.*	*dhôômatvât.*
ii.	2	*son-ness*	*sonship*
15	27	why can "	why not



Sri "Vidya Press," Kumbakonam.